الفكر المسيحي بين الأمس واليوم

١٥



مدخل إلى الإيمان المسيحي

تأليف
جوزيف راتسنجر

ترجمة
الدكتور نبيل الخوري


مدخل إلى الإيمان المسيحي

Ohne die grosszügige, durch Herrn Generalvikar Prälat Eberhard Mühlbacher vermittelte Unterstützung seitens des bischöflichen Ordinariats der Diözese Rottenburg-Stuttgart wäre diese Übersetzung, deren Erscheinen durch die Ereignisse im Libanon leider Verzögerung erfahren hat, nicht realisierbar gewesen.

سلسلة
الفكر المسيحي بين الأمس واليوم

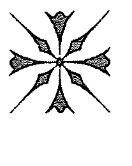
١٥

مدخل إلى الإيمان المسيحي

جوزيف راتسنجر

ترجمة
الدكتور نبيل الخوري
أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

مقدمة
البطريرك أغناطيوس الرابع هزيم



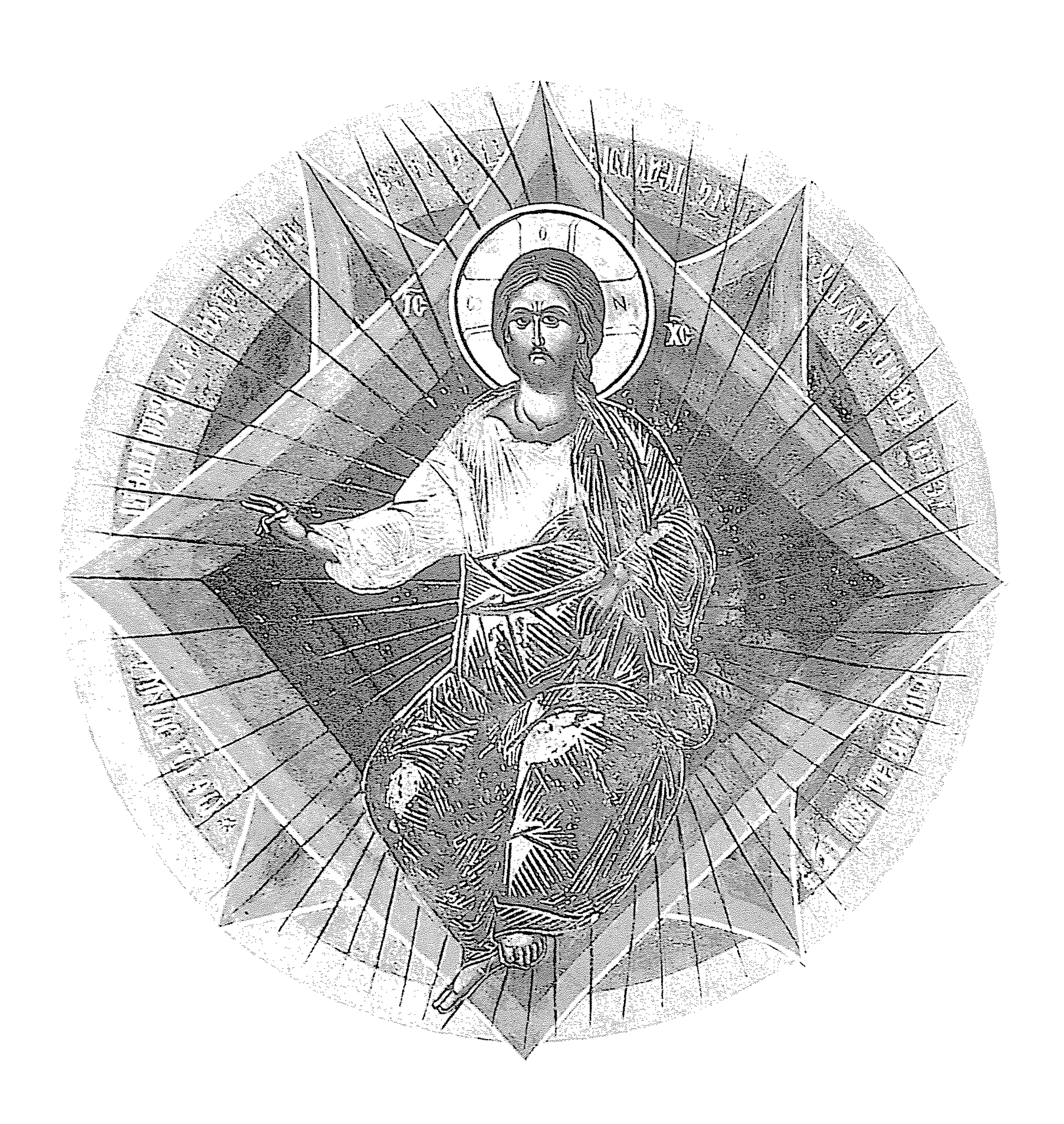
منشورات المكتبة البولسية

طبعة أولى

١٩٩٤

منشورات المكتبة البولسية

شارع لبنان - بيروت - ص.ب : ٤٤٥٩-١١ لبنان
هاتف : ٤٤٤٩٧٣ - ٤٤٨٨٠٦ - ٤٤٩٨٠١
شارع القديس بولس - جونيه - ص.ب : ١٢٥ لبنان
هاتف : ٩١١٥٦١ - ٩٣٣٠٥٢


IC
XC

لائحة بالأسفار المقدّسة
مع مختصراتها

١) العهد القديم

التكوين	= تك
الخروج	= خر
اللاويين (الأحبار)	= لا
العدد	= عد
التثنية	= تث
يشوع	= يش
القضاة	= قض
سفرا صموئيل	= ١ و٢ صم
سفرا الملوك	= ١ و٢ مل
أشعيا	= أش
إرميا	= إر
حزقيال	= حز
هوشع	= هو
يوئيل	= يؤ
عاموس	= عا
عوبديا	= عو
يونان	= يون
ميخا	= مي
ناحوم	= نا
حبقوق	= حب
صفنيا	= صف

حجّاي	= حج
زكريّا	= زك
ملاخي	= ملا
المزامير	= مز
أيوب	= أي
الأمثال	= أم
راعوت	= را
نشيد الأناشيد	= نش
الجامعة	= جا
مراثي إرميا	= مرا
أستير	= أس
دانيال	= دا
عزرا	= عز
نحميا	= نح
سفرا الأخبار	= ١ و٢ أخ
يهوديت	= يه
طوبيا	= طو
سفرا المكابيّين	= ١ و٢ مك
الحكمة	= حك
يشوع بن سيراخ	= سي
باروك	= با

٢) العهد الجديد

متى	= مت
مرقس	= مر
لوقا	= لو
يوحنا	= يو

أعمال الرسل	=	**أع**
الرسالة إلى الرومانيين	=	**روم**
الرسالة إلى الكورنثيّين	=	**١ و٢ كور**
الرسالة إلى الغلاطيّين	=	**غل**
الرسالة إلى الأفسسيّين	=	**أف**
الرسالة إلى الفيلبيّين	=	**فل**
الرسالة إلى الكولسيّين	=	**كو**
الرسالة إلى التسالونيكيّين	=	**١ و٢ تس**
الرسالة إلى تيموثاوس	=	**١ و٢ تم**
الرسالة إلى تيطس	=	**تي**
الرسالة إلى فيلمون	=	**في**
الرسالة إلى العبرانيين	=	**عب**
رسالة يعقوب	=	**يع**
رسالتا بطرس	=	**١ و٢ بط**
رسائل يوحنا	=	**١ و٢ و٣ يو**
رسالة يهوذا	=	**يهو**
رؤيا يوحنا	=	**رؤ**

مقــدّمة

في ذكرى تخريج الدفعة الأولى من طلّاب جامعة البلمند في لبنان، في الأوّل من تشرين الثاني من سنة ١٩٩٢، زارني الدكتور نبيل الخوري، أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة وأستاذ زائر في جامعة توبينغن، وأعلمني بإنهاء ترجمة كتاب الكاردينال جوزيف راتسنجر عن تأويل الإيمان المسيحي، وطلب إليّ مقدّمة لهذا الكتاب الذي هو مرجع للإيمان في الشرق والغرب.

رومية وأنطاكية تنتميان معًا الى شهادة مشتركة ومتنوّعة أدّاها الرسولان القدّيسان بطرس وبولس. كنيسة أنطاكية، كالمسيح نفسه، ليست من الشّرق ولا من الغرب.

لكنيسة أنطاكية تاريخ طويل ولعلّها، اليوم، أقدم جماعة مسيحيّة. نجد اليوم، بالطّبع في أورشليم «أمّ الكنائس»، كنيسة محليّة طالما تجاهلها الغرب. لكنّها عرفت انقطاعًا...

كنيسة أنطاكية رسوليّة، أسّسها بطرس وبولس وهناك اختلفا حول علاقة المسيحيّة باليهوديّة. الخلاف هذا لم يُفَضّ إلّا في مجمع الرسل، المجمع المسكونيّ الأوّل.

في أنطاكية دُعي لأوّل مرّة التلاميذ مسيحيّين. مركز البطريركية اليوم دمشق، المدينة التي فيها صار شاوولُ بولسَ وتحقّق من صحة قيامة المسيح، بضع سنين بعد الحدث وذلك حسب سلسلة من الشهادات التي يعرضها في الإصحاح الخامس من رسالته الأولى الى أهل كورنثوس.

منذ سنيها الأولى والكنيسة التي صارت تدعى فيما بعد «بطريركية انطاكية وسائر المشرق»، تمثل موقع الملتقى. كانت على الحدود الشرقية للعالم الروماني ولها امتداد، بفعل الكرازة، نحو الشرق. هناك التقت العبقريات الإغريقيّة والساميّة والقوقازيّة. العبقرية الاغريقيّة استوعبت، في لقائها مع الهند، أيّام إمبراطورية الإسكندر وفي المدينة التي تحمل اسمه، العقلانيّة الصوفيّة التي اتّسم بها العالم الهندو – أوروبي. والعبقرية السامية، السريانيّة منها بوجه خاص – ظلّت السريانية لغة ليتورجيّة حتى بداية الأزمنة الحديثة، وهناك، اليوم، في المجال الأنطاكي، قُرى حيث اللغة الآراميّة متداولة – هي، في عمقها، كتابيّة وأشكالها الليتورجية تتواصل مع العبادات اليهوديّة. أمّا عبقريّة القوقاز فهي، بدورها، تعبير عن لقاء الثقافات على حدود أوروبة وآسية. إنّ الكنائس هناك، والتي استوحت في بنائها الطراز الأنطاكي، تشبه بشكل ملفت الكنائس الرومانيّة في فرنسا.

لقد عرف المجال الأنطاكي، بعدئذ، حقبة بيزنطيّة قصيرة. أنطاكية حقّقت، يومها، لبيزنطية وللغرب على السواء، تأليفًا ليتورجيًّا لفكر الآباء. هكذا نظَم رومانوس المرنّم المولود في حمص وأندراوس الكريتي ويوحنّا الدمشقي وقزما المنشئ أسقف مايوما قطعا باليونانيّة، لغةِ التخاطب بين الشعوب يومذاك، ترتّل للإله «الشخصي» الذي يعرفه تراث الشرق السامي. الى جانب التأليف الليتورجي، قدّمت أنطاكية تأليفًا على المستوى الفكري. ففي القرن السابع، قام يوحنّا الدمشقي ومكسيموسُ المعترف، وهو على ما يبدو من الجُولان، باستجماع الفكر الآبائي وتوجيهه صوب هاجس الأرثوذكسيّة الأساسي في العصر الوسيط، وهو مسألة تأليه الإنسان بواسطة الفعاليّات الإلهية. في إطار مفهوم التأليه الحقيقي والحريّة الحقيقية، يلتقي الشرق والغرب ويتمّ تجاوزهما.

الكنيسة الأنطاكية، منذ ذلك الوقت، تعايشت مع الإسلام فعرفت انفتاح الأُمويّين وتسامحهم كما عاشت تحت سيطرة العثمانيّين القويّة. وظلّ مسيحيّو أنطاكية، بعد الانقطاع الثقافي الكبير، أمناء، لا بل قدّموا للأرثوذكسية اسهامًا لاهوتيًّا، أهمّه كتابات يوحنّا الدمشقي في دفاعه عن الإيقونات. لم يعرفوا قطّ نظام المسيحية المنتصرة الذي قام في أواخر الألف الأوّل، في العالم البيزنطي وأوروبة الغربيّة. كان على كنيسة أنطاكية أن تعيش في اتضاع لا بل أن تتعرّض للإذلال. لم تعرف لا مجد ولا أوهام رومية الأولى أو الثانية والثالثة.

عشنا خبرة لقاء الأديان، بشكل واقعي، في إطار نظام أهل الذمّة الذي يؤمّن حماية، لكنّها تهميشيّة. الحماية هذه، يقدّمها الإسلام باسم حقوق الله. الجانب السلبي في هذه العلاقة واضح. إنّه من خصائص العوالم التقليديّة المكتفية بذاتها والمغلقة. الواحد يفسّر الآخر مُنقصا إيّاه. لقد رأى يوحنّا الدمشقي وأتباعه في الإسلام هرطقة يهودية – مسيحيّة. أمّا الإسلام فيعتبر أنّ مجمع نيقية حرّف الإنجيل إذ جعل المسيح شريكًا في الألوهيّة. إنّه يعتبر المسيح، حقًّا، «خاتم القداسة»، لكنّه يؤكّد على أنّه ليس إلّا «نبيًّا» وهو لم يعرف الصّلب. كما يشدّد على أنّ الله لم يتّخذ له ولدًا وأنّ المسيحيّين لم يفهموا معنى إنجيلهم. وحده، الوحي القرآني يعيد المسيحية الى حقيقتها. مع ذلك، أقيمت صِلاتٌ عديدة، فالحياة أقوى. تفاعل المسيحيّون والمسلمون على الصعيد الشعبي فكان لهم تأثير متبادل على مستوى طرق العيش والمشاعر، وعرفوا وعيًا، يكاد أن يكون واحدًا، لتعالي الله. وكانت عندهم الثقة نفسها بالعناية الإلهية والاتّضاع وإسلام النفس لله.

أمّا على المستوى الفلسفي، ومن بعده العلميّ والتقنيّ، فقد نقل المسيحيّون التراث اليونانيّ الى المسلمين. إنّ التعاون لم ينقطع قطّ وتزداد اليوم أهمّيته إذا ما أراد المؤمنون أن يعملوا في سبيل جعل المعرفة والسلطة لخدمة الإنسان خليفة الله أو صورته. وإذا ما نظرنا الى المستوى الروحي، يستوقفنا التشابه بين الهدوئيّة المسيحية والذِّكْر الإسلامي، حتّى في استعمال السبّحة عند تلاوة الأسماء الإلهيّة. هناك أيضاً التشابه ما بين «التباله في المسيح» و«التباله لله».

واليوم، بعد أن صار نظام أهل الذمّة ذكرى، وحافظ لبنان، بالرغم من كلّ شيء، على دعوته التعدديّة، أصبحت كنيسة أنطاكية، مجدّدًا، في موقع الملتقى بالنسبة للعالم المعاصر. إنّها، أوّلاً أرثوذكسيّة عربية ومسيحية عربيّة وقد اختارت هي ذلك أيضاً. فكانت العربية، منذ قرون، لغتها الليتورجيّة. ولعب العرب المسيحيون الأنطاكيّون دورًا كبيرًا في النهضة العربية الحديثة فقدّموا مساهمة كبيرة في تكييف اللّغة العربية مع مُقتضيات الفكر المعاصر. لقد عملت الكنيسة الأرثوذكسيّة، خلال الأحداث اللبنانيّة، من أجل السلام والوّحدة والمصالحة بين مختلف الفئات. إنّ سلفنا، المثلّث الرحمات البطريرك الياس الرابع، ونحن من بعده، كنّا المسيحيّين الوحيدَيْن اللّذين دعيا للكلام في مؤتمري قمّة لاهور والطائف الإسلاميّين. يهمّنا أيضاً أن نشير في هذا المجال الى ما تمثّله النهضة

الروحيّة والثقافيّة والاجتماعيّة في كنيستنا ، بالنسبة للمسيحيين والمسلمين على حدّ سَواء. إنّنا نسعى ، من خلال حركة النشر باللغة العربية ، للتعريف بالتراث المسيحي ولتقديم العناصر الأساسية في إيماننا بشكل يتجاوب مع الواقع الرّاهن والثقافة المعاصرة. المسيحيّون ، بمختلف طوائفهم ، يفيدون من إنتاجنا والمثقّفون المسلمون يكتشفون مسيحيّة غير مرتبطة سياسيًّا بالغرب ، ويرتاحون لاستعمالها مقولات ومفاهيم ليست غريبةً عنهم.

في نفس الوقت ، تجد كنيستنا نفسَها في علاقة ، من غير خضوع ، مع الغرب. هذه العلاقة اتّسمت بالتأزّم وأخذت طابع الصّراع حين بعثت الطوائف الغربيّة الينا بمرسَلين يتجاهلون هويّتنا ويعملون لسلخ أفراد أو جماعات من كنيستنا. لقد صارت العلاقة مع الغرب أكثر خصوبة حين عرفنا كيف نكتشف عبر «غرب القوّة» «غربَ» العقل والمعرفة والوضوح والبحث الدؤوب. بتنا الآن نعي ضرورة امتلاك أدوات غربيّة تساعدنا في توضيح وعرض مضمون ليس غربيًّا. ولعلّ الغرب نفسه مدعو الى استيعاب هذا المضمون في سعيه الروحي. هذا المسار ، يحلّ ، في مجال محدّد ، مشكلة أشرنا اليها سابقًا وهي علاقة الخاصّ بالعام. علينا أن نوفّق على نحو ما ، بين البحث عن هويّتنا في مقوّماتها الأكثر فَرادة والتفاعل مع الفكر الغربي.

أخيرًا ، نحن في علاقة وثيقة مع «أوروبه الأخرى» ، أوروبة الهيلّينيّة المسيحيّة ، شبه المطموسة بين الغرب والعالم السوفياتي الذي يضفي قدسيّة شرقية على إيديولوجيّة غربيّة. في أوروبة هذه ، تكشف الأرثوذكسيّة عن طاقات نهضويّة مدهشة. إنّ روسية الأرثوذكسية قد دعمت ، في القرن التاسع عشر ، عمليّة انتقال كافة مراكز القيادة الكنسيّة الأنطاكيّة الى العرب. نحن مدينون بالكثير للمهاجرين الروّس الذين قرأنا كتبهم بالفرنسيّة. هناك أيضاً روابط صداقة تشدّنا الى بطريركية موسكو وهي تسمح لنا التعرّف الى حقيقة النهضة الروحيّة الروسيّة ، وفي الوقت نفسه ، رؤية العقبات التي تعترضها. في إطار العلاقة مع أوروبة «الأخرى» هذه نشير أيضاً الى أنّ بعض رهباننا يصليّ ، اليوم ، في جبل آثوس. ونذكر أنّ كليّة اللّاهوت في سالونيك ساعدت معهدنا اللاهوتي والذي تضمّ هيئته التعليميّة أساتذة في اللّاهوت من اليونان وقبرص.

مسيحيّة هذه الكنيسة الملتقى صهرت الهيلّينيّة في بوتقة الوحي الكتابي. هذه المسيحيّة ليست كما يتّهمها نيتشه «أفلاطونيّة للشعب». إنّ لها حسًّا بالمادة والجسد وهي تشدّد على ما هو إنسانيّ أرضي محسوس ، وبنفس الوقت ، تُبرز المجد الإلهي الذي يشعّ من

المسيح الناهض. المجد يظهر في جسديّة يسوع ذاتها وفي الجمال الأرضي نفسه. إنّ «الإنسان في المسيح» تدفعه الروّح هو كاهن مجد الحياة. التشديد على التاريخ لا يفصله أبدًا عن «الرؤية» من حيث هي انكشافُ الملكوت. النار التي تتفجّر من الجوهر الإلهي، في المسيح، تصل الى المادّة نفسها. يقول يوحنّا الدمشقي: «إنّ جسد الكلمة المتجسد هو كالحديد إذا ما اتّحد بالنار هو نار إلّا من حيث طبيعتُه بل بفعل المشاركة» ويضيف: «لا أكرّم المادة إلّا من حيث هي ممتلئة بالقوّة والنعمة الإلهيّين». دور الإنسان هو اكتشاف بذرة الحياة، هذه البذرة المسيحانيّة، وتنميتها من خلال مضاعفة علامات الملكوت.

إنّ النظرة الى الإنسان، في إطار هذه المسيحيّة، موحّدة. الإنسان يتجمّع، ينفتح ويتخطّى نفسه في عمق القلب أي في القلب الذي يعقل. وليس القلب من حيث هو عضو في الجسد، إلّا رمزًا لهذا «القلب».

الإنسان يرى في قلبه وَحدة كل الناس والأشياء والقدرة على اكتشاف مجد الله مختبئًا في الأشياء ومُلامسًا الوجوه. مسيحيّة كهذه، لا تشدّد على الخلاص الفردي من حيث هو خلود للنفس، بل على قيامة الأجساد والكون، وعلى حركيّة قيامة عظيمة نحن كلّنا مسؤولون عنها. كما لم تحاول أن تحصر الله في مجموعة مفاهيم. لاهوتها لاهوت احتفال يرتعش أمام التضادّ الذي لا يعقل. فالله الذي يتخطّى ذاته ويُوافينا الى عالم البشاعة والموت، في الفصح يقوم. قيامته تظهر كلّ جمال العالم وفيضاً من الصور والرموز وتحمل تعبيرًا حيث الكلمة تحرّك الإيقونة حتى تنكشف في كلّ إنسان ايقونة الله الحية. الله يتألّم ويقوم فينا في كلّ لحظة، ويجعلنا قادرين على النّضال بصلابة وتواضع ضد كل أشكال الموت، فينا وحولنا، أي في المجتمع والثقافة والتاريخ.

إنّنا نمدّ يدنا الى الأرثوذكس غير الخلقيدونيّين لننضمّ في العمل من أجل وحدة هذه الكنيسة الشَّرقية التي تفاعلت، بشكل عميق ومنذ قرون، مع ثقافات أفريقيا وآسيا القديمة. ونمدّ يدنا الى رومه حتى إذا ما تجاوزت تجربة السّلطة، تستعيد «الرئاسة في المحبّة» التي تحدّث عنها القدّيس أغناطيوس الأنطاكي في مطلع القرن الثاني. كما نمدّ يدنا الى كل كنائس الإصلاح، وبشكل خاص، من خلال حضورنا ونشاطنا المتعدّد الأوجه في مجلس الكنائس العالمي، ورجاؤنا أن يساعدهم الإسهام الأرثوذكسي في العودة الى التقليد وفي فهم الكتاب المقدّس من حيث هو تكثيف له.

أغناطيوس هزيم

بطريرك أنطاكية

المدخل

أؤمن - آمين

الفصل الأوّل

الإيمان في عالم اليوم

أوّلاً: الشكّ والإيمان. وَضْعُ الإنسان أمام مسألة الله

كلّ مَن يَطرح، في أيّامنا، مسألةَ الإيمان، أمام مستمعين من قليلي الألفة، أو عديميها مع لغة الكنيسة وفكرها بسبب واقعهم المهنيّ أو الوسط الذي يعيشون فيه، يحسّ، للتوّ، بتفرّد المحاولة التي يقوم بها، لا بل بغرابتها، ولا يلبث أن يشعر بكونه في وضع مشابه للوضع الذي أجاد في وصفه كيبركيغارد في مَثَله الشهير الذي استعاده حديثًا هارفيه كوكس في كتابه **المدينة الزمنيّة**[1]، أعني مثلَ البهلوان الذي أخذ يصرخ «النار، النار». القصة المعنيّة تجري حوادثها في الدانيمارك، وتروي أنّ النار اندلعت فجأة في مدينة ملاهٍ متنقّلة. للحال أرسل مدير هذه المدينة بَهلوانًا، كان قد ارتدى زِيّ الاستعراض، إلى القرية المجاورة التي يتهدّدها امتداد النيران عبر حقول القش. أسرع البهلوان إلى القرية يستغيث بسكّانها لنجدة مدينة الملاهي المنكوبة. لكنّ القرويّين الذين تراكضوا على صراخه، ظنّوا في الأمر خِطّة دعائيّة ماهرة تروم استجلابهم إلى حفلة الاستعراض، فطفقوا يصفّقون له مستغرقينَ في الضّحك. أمّا البهلوان فكان يودّ بالحريّ لو تمكّن من البكاء. وعبثًا راح يبذل جهده في استمالتهم وإقناعهم بأنّ المسألة ليست مسألةَ دعاية، بل إِنّ مدينة الملاهي تلتهمها النيران فعلاً. لكن كلّمَا ازداد إصرارًا ازدادوا هم استغراقًا في الضحك وإعجابًا بحسن أدائه لدوره المفترَض. في الأخير، حينما ضربت ألسنة اللّهيب في القرية، أدرك الجميع أنّ أوان التصدّي لها قد فات. وهكذا خربت القرية ومدينة الملاهي على السّواء.

يستعين كوكس بهذا المثَل لتصوير وضع اللاّهوتيّ المعاصر؛ فالبهلوان العاجز عن جعل الآخرين يفهمون كلامه، يرمز إلى هذا اللاّهوتي. فهذا الأخير، وقد تدثّر بزيّ القرون الوسطى، أو أيّ عصر ماضٍ آخر، لا ينظر إليه الناس النظرة الجدّية المبتغاة، إذ مهما كان نوع الكلام الذي يقوله، يظلّ هو موسومًا بِسِمَة دوره، ويدرجه الناس فورًا في مدرج التّصنيف الخاص بهذا الدّوْر. أي إنّ الناس يظلّون ينظرون إليه نظرتهم إلى صاحب دوْر يقوم بالدور الموكول إليه مهما بذل هو من جهد ومهما اعتمد من أساليب لإقناعهم بجدّية الوضع الذي يعرضه، فهم مقتنعون، مسبّقًا، بأنّه إنّما يلقي كلامًا من النوع الترويجيّ، وبأنّه يؤدّي دورًا تمثيليًّا لا علاقة له بالواقع. لذا تراهم يستمعون إليه باسترخاء غيرَ عابئين بأقواله. إنّها لصورة تعكس، بقدْر كافٍ من الدقّة، الواقع البائس الذي يكتنف، في أيّامنا، نشاط اللاّهوتي الذي يبتغي التّعليم؛ وهي تعطي فكرة عن استحالة تحطيم الماجَريات الرتيبة بغيةَ البرهانِ على أنّ علم اللاّهوت يتناول قضيّة جِدّية للغاية تهمّ الحياة البشريّة.

لكنْ إذا أنعم المرء النظر في الموضوع تبيّن أنّه يجوز له القول بأنّ المثَل المذكور، على الرغم ممّا ينطوي عليه من رأي مصيب وما يتضمّنه من الحضّ على التفكير، يبالغ في تبسيط المسألة. لأنّ الأمور تجري كما لو كان البهلوان، أي اللاّهوتي، يمتلك الحقيقة برمّتها وينقلها إلى الناس رسالةً مشرقة الحروف. أمّا القرويّون الذين قصدهم، أي الناس الذين لا إيمان لهم، فهم على العكس منه، يعمهون في جهل مطبق ينبغي تبديد ظلماته عنهم عن طريق إرشادهم. وخلاصة القول أنّه لو غيّر البهلوانُ زيّه، ونزع قناعه، لاستقام الحال تمامًا. هل المسألة، في الواقع، هي على هذه الدّرجة من البساطة؟ وهل يكفي، حقًّا، لحلّ المعضلة، أن تتحقّق فكرة **التحديث**، أنْ نسقِط القناع الموروث، أن نَعلمِن اللّغة وأن ندعو إلى مسيحيّة لا دِين فيها؟ هل يحمل تغيير الزيّ الروحي البشرَ على الإقبال بفرح على الدّعوة، من أجل إخماد الحريق الذي يتهدّدهم، على حدّ رأي اللاّهوتي؟ إنّ أملاً كهذا يبدو مغرقًا في السّذاجة، لا سيّما إذا ما نظرنا إلى هذا النوع من اللاّهوت غير المقنّع الرائج حاليًا في أمكنة عديدة، وقد ارتدى زيّ الحداثة.

لا ريب أنّ مَن يحاول التحدّث عن الإيمان إلى أُناس انطبعوا بطابع الحياة والعقليّة الحديثتين يلمس، فعلاً، أنّه يُحدث انطباعًا مماثلاً للانطباع الذي يثيره البهلوان، أو بالحريّ يبدو وكأنّه كائن طلع من أحد النواويس القديمة مرتديًا زيًّا بائدًا، متكلّمًا بلغة

مُنقرضة وسط العالم الحديث، عاجزًا عن فهم هذا العالم وعن الحوار معه. إلّا أنّه إذا كان يتحلّى بقدر كافٍ من روح النقد فلن يلبث أن يلاحظ أنّ الصّعوبة المعنيّة لا تقتصر على مجرّد مسألة شكليّة أو نفور ناجم عن تضارب في الزي. وإذا ما تعمّق في فهم الوقائع يطّلع، من خلال هذه المحاولة الغريبة التي يحاولها تجاه الناس المعاصرين، إذ يحدّثهم عن الإيمان، لا على الصعوبة المتمثّلة في بلوغ أفهامهم فحسب، بل أيضًا، وفي الوقت نفت نفسه، على عدم استقرار إيمانه هو بالذّات، ويلمس مقدار القوّة التي يتّصف بها الكفر المعاصر والتي تعمل على وضع العراقيل في وجه إرادته المتشبّثة بالإيمان. وعندما يعتزم، بصدق وإخلاص، أن يعرض الإيمان المسيحيّ، يرى نفسه مُرغَمًا على الاقتناع بأنّ سوء التّفاهم الذي نحن في صدد الكلام عليه ليس ناشئًا عن الزيّ الذي يرتديه فقط، هذا الزيّ الذي يظنّ أنّ تغييره يمكّنه من إقناع الآخرين. فعلى خلاف ما كان يعتقد في البداية، عليه أن يدرك أنّ وضعه لا يختلف كبير الاختلاف عن وضع سواه من الناس، لأنّ الواقع الراهن يبيّن له أنّ الحواجز الخارجيّة نفسها قائمة لدى الطّرفين، بأشكال مختلفة، ولا شكّ.

فهناك، أوّلاً، لدى المؤمن، المحذورُ الذي يمثّله الشكّ، والذي يطلّ في لحظات التجربة ويُظْهِر بطريقةٍ شرسةٍ هشاشةَ ما كان يعتقد أنّه حقيقة واضحة. لنعتمدْ بعض الأمثلة: هذه تريز دو ليزيو، تلك القدّيسة المحبَّبة جدًا والتي تبدو متّسمة ببساطة بالغة لا تعتريها مشكلة. لقد نشأت تريز في كنفٍ من المناخ الدينيّ المستقرّ، في معزل عن أيّ خطر. فحياتها، من البداية إلى النهاية، وحتى في أدقّ تفاصيلها، مشبعة بإيمان الكنيسة، بحيث إنّ العالم غير المنظور أصبح يشكّل جزءًا من وجودها اليوميّ، أو بالحريّ كانت تعيش فيه باستمرار، حتى إنّها تبدو وكأنّها قادرة أن تلمسه لمسًا؛ وبات من المستحيل تصوُّر قدّيستنا من دونه. كان «الدّين»، بالنسبة في يقينها، مُعطًى طبيعيًّا من معطيات حياتها، تتعامل معه كما نتعامل نحن مع وقائع حياتنا الحسيّة. رغم ذلك، فها هي نفسها التي كانت تبدو آمنة مطمئنّة، وفي منأى تامّ عن أيّ خطر، تفضي بمكنونات مذهلة ممّا عانته إبّان الأسابيع الأخيرة من مرحلة عذابها النفسيّ، وهو ما أفزع أخواتها الراهبات فآثرن تلطيف العبارات التي كتبتها في هذا الشأن. لم يتح لقرّاء القدّيسة تريز الاطّلاع على أقوال لها من نوع العبارة الآتية: «ثمّة أفكار تهاجم ذهني هي أشبه بأفكار أردإ دعاة المذهب المادّي»، إلّا بعد أن ظهرت الطبعات الجديدة المنطبقة على النصّ

الأصلي. في هذه الأقوال ندرك كم من حجج مناوئة للإيمان كانت تحاصر عقل القدّيسة تريز جعلتها تبدو وكأنّها فقدت عاطفة الإيمان، وتشعر بذاتها غارقة في «إهاب الخطأة»(٢). بتعبير آخر: إنّ عالم اليوم، الرافل بكل مظاهر الأمان، يتكشّف فجأة، لمن ينظر إليه بتعمّق، عن هوّة فاغرة تكمن تحت عمارته المتينة المبنيّة على الحقائق المتعارَف عليها.

في وضع كهذا تصبح بعض المسائل التي تحتمل الجدال – مثل عقيدة انتقال العذراء بالجسد أو الأسلوب الجديد في الاعتراف – مسائل ثانويّة تمامًا. في مثل هذه الحال تغدو المسألة المطروحة: كلّ شيء أو لا شيء، ويصبح هذا هو الخيار الوحيد. ولا يعود المرء يحظى بنقطة ارتكاز ثابتة في أيّ مكان، يمكنه أن يعلق بها في أثناء عمليّة سقوطه السريع، بل أينما أجال بصره لا يرى سوى العدم التي لا قرار لها.

لقد صوّر بول كلوديل هذه الحال من أحوال المؤمن بطريقة إيحائيّة، ووصفها وصفًا فخمًا، في المشهد الأوّل من مسرحيّته «**الحذاء الحريريّ**». نرى في هذا المشهد مُرسلاً يسوعيًّا، هو شقيق بطل المسرحيّة رودريغ، الرجل الذي استبدّت له الميول الدنيويّة، والمغامر التائه الدائم التقلُّب بين دعوة الله ودواعي العالم. ويبدو المرسل اليسوعيّ على المسرح في وضع الغريق، فقد أغرق القراصنة مركبه، أمّا هو فربطوه إلى قطعة من صاري المركب ورموا به في اليمّ فأخذت الأمواج العاتية تتقاذفه(٣). تُفتتح المسرحيّة بآخر مونولوج له، يقول فيه: «أشكرك يا ربّ لأنّك ربطتني هذا الربط! لقد حدث لي أحيانًا أن شعرتُ بقسوة وصاياك، وأحْسَسْتُ إرادتي تجمحُ بوجه تدبيرك المحيّر. أمّا اليوم فما من وسيلة تجعلني أوثقَ ارتباطاً بك ممّا أنا الآن، إذ كلّما تفقّدت أعضاء جسدي عضوًا عضوًا ازددتُ يقينًا بأنّ أيًّا منها غير قادر على الابتعاد عنك أقلّ ابتعاد. صحيح أنّني مربوط إلى الصليب، إلّا أنّ الصليب الذي رُبطت إليه لم يعد مرتبطاً بأي شيء؛ إنما هو عائم على صفحة البحر»(٤).

المربوط إلى الصليب فيمَا لم يعد الصليب مربوطاً إلى أيّ شيء، إنّما يعوم على أديم الأغوار! ليس من صورة تمثّل حال المؤمن أفضل من هذه الصورة. إذ يبدو أنّ الصفيحة الخشبيّة العائمة على سطح العدم وحدها تحمله، ممّا يتيح للمشاهد أن يتوقّع، مسبّقًا، حلول اللّحظة الحاسمة حيث تبتلعه الأمواج ابتلاعًا محتومًا. أجل! مجرّد صفيحة خشبيّة هي التي تربطه بالله، لكن لا مندوحة عن القول بأنّها تربطه به تعالى ربطاً محكمًا.

يعرف الرجل أنّ هذه الخشبة هي ، في نهاية الأمر ، أقوى من العدم الذي يُرغي ويُزبد من تحته ؛ لكنّه يعي أيضاً أنّ قدرة العدم لا تني تؤلّف تهديدًا مستمرًّا للواقع الحالي.

وتمثّل هذه الصورة أيضاً بُعدًا آخر ، عِلمًا أنّ هذا البُعد يبدو لي أكثر أهمّيّة . لأنّ هذا اليسوعيّ ليس وحده. فبه يتجلّى ، نوعًا ما ، قدَر رودريغ ؛ فيه يمثُل قدرَ ذاك الشقيق الجاحد الذي أشاح وجهه عن الله لأنّه تصوّر أنّ قضيّته لا تقوم على أن ينتظر، بل «على أن يأخذ غِلابًا ، وأن يمتلكَ... كما لو كان في مقدوره أن يكون حيث لستَ موجودًا أنت».

لن نتبع كلوديل في تعرّجات تصوّره ، ولن نلاحق تشابك المصائر المتعارضة ظاهريًّا ، الذي يستخدمه الشاعر وكأنّه خطّ دقيق يوصل إلى اللحظة التي يلتقي فيها قدَرُ الفاتح رودريغ بقدَر شقيقه (اليسوعيّ) ، إذ إنّه ، بعد أن وقعَ في العبوديّة ، ورأى نفسه مطروحًا على ظهر سفينة ، أصبح يحسب نفسه سعيدًا إذا ما التقطته راهبة عجوز سلعة مبتذلة في جملة ما تجمع من قدُور مَصدوعة ومن خرَقٍ بالية. لنعُدْ بالحريّ إلى وضعنا الخاص ولنَقُلْ: لئن كان المؤمنُ لا يستطيع أن يمارس إيمانه إلّا على صفحة أوقيانوس العدم والتجربة والشكّ ، ولئن كان أوقيانوس الرّيب هذا هو المكان الوحيد الذي يمكن المؤمن أن يمارس فيه إيمانه ، فإنّ غير المؤمن لديه ، هو أيضاً ، مشاكله ؛ ومن الخطإ اعتباره مجرّد إنسان ليس لديه إيمان. فكما وجدنا المؤمن ينوء تحت عبءِ المشاكل ، ويتهدّده ، على الدوام ، خطر السّقوط في الفراغ ، كذلك يقودنا الواقع إلى رؤية تحابك المصائر البشريّة في حالة غير المؤمن : فهو أعجز من أن يعيش حياة خالية من الكدَر. فعلاً ، فإنّ غير المؤمن لن يستطيعَ ، أبدًا ، أن يتخلّصَ من السؤال المنغّص : هل المذهب الوضعيّ في التفكير هو الحقيقة؟ وذلك بالرغم من مفاخرته بكونه صاحبَ موقف وضعيّ صرْف ، وبأنّه قد تخلّص ، منذ أمد بعيد ، من كلّ نزعة إلى التفكّر الماورائيّ ، ولم يعد يوقنُ إلّا بالحقائق المحسوسة . إنّ ما يحدث للمؤمن في صِراعه مع وساوس الشكّ ، يحدث أيضاً لغير المؤمن ، إذ ينتابه الشكّ حيال كفره ؛ فهو لا يستطيع أن يُثبت أنّ هذا الكون المرئيّ الذي أعلن أن كلَّ الوجود ماثل فيه يؤلّف ، حقًّا ، الوجودَ بأكمله . لن يكونَ غيرُ المؤمن أبدًا واثقًا الثقةَ التامّة باقتصار الوجود على هذا العالم المرئيّ الذي اعتبره شاملاً الوجودَ بكليّته : وسيظلّ يتعذّب على الدوام من جرّاء مسألة الإيمان الذي يخطر له ، بالرغم من استعصائه على الفهم العقلانيّ ، أنّه ربّما كان يعبّر عن الحقيقة . وهكذا يظلّ المؤمن مهدَّدًا على

الدوام بخطر الجحود، ويظلّ غير المؤمن مهدّدًا على الدوام بخطر الإيمان وتجربة الشكّ بعالمه المحسوس الذي يعتبره مكتملاً بصورة نهائيّة. بكلمة واحدة: من المستحيل التملّص من معضلة المصير الإنسانيّ. فمن أراد الهروب من الشكّ الذي يرافق الإيمان يقع في الارتياب الذي يلازم الجحود، لأنّ المرء، في النتيجة، مرتاب أبدًا حيال مسألة الإيمان، إلى درجة يصحّ معها القول بأنّ استحالة رفض الإيمان إنّما تظهر جليّة من خلال عمليّة هذا الرفض عينه لمن يجرّبها.

قد يكون من المفيد، في هذا الصّدد، إيراد قصّة يهوديّة رواها مارتين بوبر، فهي تساعد على توضيح معضلة المصير الإنسانيّ. تقول القصة: «جاء رجل من أصحاب المذهب العقلانيّ، له باع طويل في العِلم، وقد سمع باسم بير ديتشيفر، إلى هذا العالِم لمناقشته قاصدًا دحض الأدلّة التي قدّمها في صالح الإيمان. وعندما دخل على العالِم الحكيم، وجده يطالع في كتاب، ويذرع أرضَ الغرفة جيئةً وذهابًا، وهو مستغرق في تأمّل عميق. في بادئ الأمر، لم ينتبه الحكيم البتّة إلى وجود الضيف. وبعد فترة من الزمن توقّف أمامه وألقى عليه نظرة خاطفة وقال له: «لكن ربّما كان هذا حقيقيًّا». عبثًا حاول العالِم أن يتمالك نفسه، فأخذت ركبتاه تصطكّان لشدّة ما كان الحكيم يبدو مرعب المنظر ولشدّة ما كان وَقعُ كلماته مخوفًا للسمع. عندها استدار الكاهن لاوي إيزشاك نحوه وقال له بصوت هادئ: «يا بنيّ، لقد هدر مَن ناقشْتَهم من كبار علماء التوراة وقتَهم معك، لأنّك تركتَهم وعلى ثغرك بسمةٌ ساخرة. لم يستطيعوا أن «يبسطوا على الطاولة أمامك» البرهان القاطع على وجود الله وعلى حقيقة ملكوته. وهذا ما لن أستطيع أنا أيضاً فعله. مع ذلك، فكّر مليًّا، يا بنيّ، فلربّمَا كان هذا حقيقيًّا». حاول العقلاني جهده في أن يردّ، لكنّ ترجيع صدى كلمة «ربّما» أطاح بمقاومته»[٥].

يبدو لي أنّ هذه القصّة، ولئن جاءت غريبة الإطار، تتضمّن وصفًا لوضع الإنسان حيال مسألة الله غايةً في الدقّة. ما من أحد يقدر على الإتيان ببرهان رياضيّ على وجود الله وحقيقة ملكوته؛ بل إنّ المؤمن نفسه عاجز عن ذلك حيال ذاته. لكن مهما حاول غير المؤمن أن يجد في هذا العجز مبرّرًا لعدم إيمانه، فإنّه لن يفلت من الانشغال المقلق الذي تثيره عبارة «ربّمَا يكون هذا حقيقيًّا!» ذاك هو حجرَ العثرة الذي تحتّم عليه أن يصطدم به والذي سيجعله يختبر استحالة رفض الإيمان من خلال فعل هذا الرفض عينه. بتعبير آخر، فإنّ المؤمن، نظيرَ غير المؤمن، أو كلّ واحد منهما على طريقته، يختبر الشكّ

والإيمان، إذا كان كلّ منهما لا يحاول إيهام نفسه وإخفاء حقيقة وجوده عن ذاته. فلا أحدَ يستطيع أن يتملّص تمامًا من الإيمان. فالإيمان موجود لدى الواحد منهما بصورة **النقيض** للشكّ، وموجود لدى الآخر **بفضل** الشكّ **وعلى شكل** الشكّ. إنّه لناموس أساسيّ من نواميس المصير البشريّ أن تحقّق البشريّة وجودها عبر هذه الجدليّة الدائمة بين الشكّ والإيمان وبين التجربة واليقين. فهذه الطريقة يتمكّن الشكّ، الذي يمنع على الواحد والآخر أن يسجن نفسه في برجه العاجيّ، أن يتحوّل إلى حيّز مشاركة. لأنّ المؤمنَ وغير المؤمن يلقيان فيه سانحة الانفتاح الواحد على الآخر، فلا يعود كلّ واحد منهما يتقوقع على ذاته. وهكذا يتسنّى للمؤمن أن يشاطر غير المؤمن مصيرَه، ويتسنّى لغير المؤمن، بفضل الشكّ، أن يشعر بالتحدّي الذي يطرحه الإيمان بصورة لا هوادة فيها.

ثانيًا: قفزة الإيمان. لمحة شاملة مؤقّتة على طبيعة الإيمان

تُبيِّن لنا هذه الأفكار أنّ الرمزَ المتمثِّلَ في البهلوان الذي لم يدركه الآخرون، وفي القرويّين غير المبالين، لا يكفي تمامًا وصف واقع العلاقات القائمة بين الإيمان والجحود، في عالمنا الحديث. مع ذلك ينبغي التسليمُ بأنّ هذا الرمز يعبّر عن مشكلة نوعيّةٍ تميّزُ الإيمانَ في أيّامنا. بالفعل، فإنّ المسألة الأساسيّة التي يجب على كل مَدْخَل إلى الإيمان المسيحي أن يحاولَ توضيحها، وهي معرفة ما يعنيه قانونُ الإيمان، تَطرحُ نفسَها علينا بتحديدٍ زمنيّ دقيق جدًا. إذا أخَذْنا في الاعتبار فهمنا للتّاريخ، هذا الفهم الذي يؤثّر في ما لدينا من وعيٍ لأنفسنا، وفي طريقتنا في فهم الإنسان عمومًا، لا يعود في الإمكان أن تُطرَحَ المسألة إلّا على الشكل الآتي: ما هو، **اليومَ**، معنى قانون الإيمان، «أؤمن»، من منظار حياتنا الحديثة، وفي ضوء موقفنا الحاليّ من الواقع في مجمله؟

من هذا المنطلق نُباشِر تحليل قانون إيمان الرسل الذي سنَعْتَمده كخطٍّ ناظمٍ لجميع الأفكار التي ترد علينا.

يهدف نصّ قانون الإيمان، من حيث أصله، إلى أن يكون مدخلاً إلى الإيمان المسيحيّ، وموجزًا لحقائقه الجوهريّة. فهو يبدأ بداية ذات دلالة بكلمة «أؤمن». لن نشرح الآن معنى كلمة نؤمن انطلاقًا من قرائنها، ولن نقول، في الوقت الحاضر، لماذا يرد هذا البيان الأساسيّ في صيغة مُقَوْلَبَةٍ مرتبطة بمضمون واضح التّحديد، ومُعَدّ وفقَ مقتضى العبادة. إنّ هذه العلاقة المزدوجة التي تربط قانون الإيمان بإطار شعائريّ

وبمضمون معيّن، تؤثّر، والحق يُقال، في معنى تلك الكلمة الصغيرة: «**أؤمن**»؛ كما أنّ هذه الكلمة الصغيرة، تحمل، هي أيضاً، كلَّ التتمَّةِ والإطار الشعائريّ نفسه، وتطبعها بطابعها. إلَّا أنّنا سنتغاضى، في الوقت الحاضر، عن هذا المظهر الخاصّ، وسنطرح المسألةَ بطريقة جذريّة وأساسيّة وأكثر وثوقًا: ما هو معنى هذا الموقف الإنسانيّ الذي يعبّر عنه فعل **أؤمن** تعبيرًا أصليًّا، والذي يجعل الإيمان يؤلّف جوهرَ الديانةِ المسيحيّة – وهذا ما لا يحصل بسهولة إطلاقًا؟ نفترض عمومًا، من دون تعمّق في التفكير، أنّ «الدين» و«الإيمان» مرادفان، وأنّه يمكن تعريف كلّ دين على أنّه «إيمان». في الواقع ليس هذا صحيحًا إلَّا بمقدار محدود جدًّا. فغالبيّة الأديان تُعرَّف بطريقة أخرى، ولها مركز ثقل غير الإيمان. فالعهد القديم في مجمله، لا يُعرَّف بمعنى «الإيمان» بل بمعنى «الشريعة». وديانته هي، قبل كل شيء، نظام حياة، مع أنّها لا تنفي فعل الإيمان الذي ازدادت أهميّته مع الزمن؛ كذلك التديُّن الرومانيّ هو أيضاً قد فَهِم «الديّن» على أنّه تَـقَـيُّد بطقوس وأعراف. فهذه الديانة لا تقتضي الإيمان بما بفوق الطبيعة كعنصر جوهريّ. أي إنّه يمكن المنتمي إلى هذه الديانة ألَّا يؤمن البتَّة بما يفوق الطبيعة، من دون أن يؤدّي ذلك إلى اعتباره كافرًا بها. إنّ الشيء الوحيد المهمّ بالنسبة إلى هذه الديانة القائمة أساسًا على نظام من الطقوس، هو التقيُّد الدقيق بهذه الطقوس. وهكذا يمكن استعراض كلّ تاريخ الأديان. لكنّ هذه الإشارات السريعة تكفي للدلالة على أصالة الدين المسيحي الذي يعبّر عن طبيعته الجوهريّة بكلمة «**أؤمن**»، ويترجم موقفه من الوجود بخيار الإيمان. لذا نرانا مضطرّين إلى طرح السؤال بمزيد من الإلحاح: ما هو معنى هذا الموقف الإيماني؟ ما هو السبب في كوننا نَـلْقى هذا القَـدْر من الصعوبة عندما نعمد إلى إلزام ذاتنا الشخصيّة بفعل «أؤمن»؟ وما هو السبب في تعذُّر مماثلة «أنا» نا الحاليّ – وهو «أنا» غير قابل التحوّل إلى «أنا» الآخر إطلاقًا – مع الـ«أنا» القائم في كلمة **أؤمن** الذي ركّزته وصاغته أجيال السّلف؟

لا يخدَعنّ أحد منّا نفسه: فإنّ الاندماج بهذا الـ«أنا» القائم في قانون الإيمان، وتحويل الـ«أنا» المبسّط الذي ترتكز عليه هذه الصيغة، الى «أنا» شخصيّ حيّ، كان، على الدوام، يؤلّف محاولة مأساويّة غير قابلة التحقيق، أو تكاد. إنّ ما يحصل، في أغلب الأحيان، هو أنّنا نحوّل «أنا» نا الحيّ، في أثناء هذه العمليّة، إلى «أنا» مُـبَـسَّطٍ، بدل أن نُحيي بلحمنا ودمنا ذاك الـ«أنا» المبسَّط القائم في قَـوْلة «أؤمن». ولربّما شعرنا، نحن

مسيحيّي هذه الأيام، بالغَيرة، وَقْتَ نسمع المديحَ الذي يُقال في أهل القرون الوسطى الذين يبدون وكأنّهم جميعًا مؤمنون ممتازون. من المفيد، والحال هذه، أن نلقيَ نظرة على الكواليس في ضوء المكتشفات التاريخيّة المتوفّرة حاليًّا، فنرى أنّ السوادَ الأعظم من الناس، في تلك الفترة، كانوا يتبعون كالقطيع، وأنّ عدد المندمجين حقًّا في حركة الإيمان العميقة قليل جدًّا. ولسوف نرى أنّ الإيمان، بالنسبة إلى الكثيرين، كان يؤلّف مجموعة من طرق الحياة المحدَّدَة سلفًا، والأجدر أن تُحجَب مغامرة الإيمان المحمِّسة عنهم، لا أن تكشف أمام أعينهم. السبب؟ هو أنّ هوّة لامتناهية تفصل بين الله والإنسان. فالإنسان، من حيث طبيعته، لا يستطيع رؤية إلّا ما ليس الله. هذا ما جعل الله غيرَ مرئيٍّ أساسًا بالنسبة إلى الإنسان، بل هو خارج مجال رؤيته، وسيبقى كذلك دائمًا. إنّ هذا التأكيد الأساسيّ الذي جاء به الكتاب المقدّس، بدليل المعارضة التي يقيمها بين الله غير المنظور والآلهة المنظورين، يقرّر، في الآن نفسه، وفي الدرجة الأولى، حكمًا على الإنسان: الإنسان هو الكائن الذي يَرى، هو الكائن الذي يبدو مجاله الحيويّ محدودًا بمجال بصره ولمسه بالذّات. لكنّ الله لا يظهر، ولن يظهر أبدًا، في إطار هذا المجال، أيًّا كان البعدُ الذي يتّخذه هذا الأخير. من المهمّ جدًّا، في رأيي، أن يكون مبدأ هذه الحقيقة قد صيغ في العهد القديم: ليس الله هو الكائن الأعلى الموجود حاليًّا خارج مجال رؤيتنا، فحسب، بل هو الكائن الأعلى الموجود جوهريًّا خارج هذا المجال، والذي سيظلّ دائمًا كذلك، مهمَا اتّسع مجال رؤيتنا.

هذا هو أوّل مظهر من مظاهر الموقف الذي تعبّر عنه كلمة **أؤمن**. ويعني ذلك أنّ الإنسان لا يحسب أنّ كلّ قدرته محصورة في السمع والبصر واللّمس، ولا يعتقد أنّ بصره ولمسه يحدّان عالمه؛ بل يبحث عن شكل ثانٍ من أشكال النّفاذ إلى الوجود، هو الشكل عينه المسمّى إيمانًا، حيث يكتشف حتى رؤيته الحقيقيّة للعالم بطريقة حاسمة. إذا كان الأمر كذلك، تغدو كلمة «أؤمن» على صغرها، تنطوي على خيار أساسيّ بالنسبة إلى الموجود من حيث هو كذلك. أي إنّ هذه الكلمة لا ترمي إلى التعبير عن هذه الحقيقة أو تلك، بل تعني اتخاذ موقف تجاه الموجود والوجود، وتجاه كيان قائلها الخاص، وتجاه الموجود الكليّ. وهي تؤكّد أنّ غير المنظور، وهو ما يمتنع بلوغه على بصرنا من حيث المبدأ، ليس شيئًا وهميًّا البتّة، إنّما هو الذي يؤلّف الكينونة الحقيقيّة التي تكوّن أساس جميع الكائنات الأخرى وجذرها. وتؤكّد أنّ هذه العلّة العامّة هي أيضاً ما يُضفي على

الإنسان وجودًا إنسانيًّا بالمعنى الحقيقيّ، ممّا يجعل وجود الإنسان، من حيث هو كائن إنسانيّ، أمرًا ممكنًا. بتعبير آخر، تعني كلمة أؤمن التسليمَ بوجود نقطة قائمة في صميم الإنسان لا تدخل في مقولة البصر واللّمس، هي نقطة تُـمَاسٌّ الموجودَ غيرَ المنظور، وتعمل كصلةِ وصل بين الإنسان وهذا الموجود غير المرئيّ، ذي الضرورة المطلقة بالنسبة إلى حياة الإنسان.

والحال، فإنّ موقفًا كهذا يستوجب ما يسمّيه الكتاب المقدّس «انقلابًا»، أو اهتداء. من المعلوم أنّ الجاذبيّة الطبيعيّة تشدّ الإنسان نحو المنظور والمحسوس. لذا يجب عليه أن يعكس ذاته داخليًّا كي يدرك مقدار بقائه بعيدًا عمّا يؤلّف كيانه الخاصّ. ما دام ينحو المنحى الذي تقوده فيه جاذبيّة طبيعته. عليه أن «ينقلب» كي يدركَ مقدار العمه الذي يستبدّ به، ما دام يضع ثقته في عينيه الجسديّتين وحدهما. لا يمكن الإنسان أن يحظى بالإيمان من دون حصول هذا الإنقلاب في وجوده، أي من غير قيامه بمقاومة جاذبيّة طبيعته. أجل، الإيمان هو ذاك الارتداد الذي يكتشف فيه الإنسان أنّ ما يتّبعه هو مجرّد وهم، إذا ما ظلّ متّكلاً على الملموس وحده. هذا هو السّبب العميق الذي يفسّر لماذا لا يمكن الوصول إلى الإيمان بواسطة الاستدلال بالبراهين. فنوال الإيمان يستوجب انقلابًا كيانيًّا كشرط لازم. ويجب علينا أن نجدّد إيماننا باستمرار نظرًا إلى كون جاذبيّة الطبيعة فينا لا تني تشدّنا إلى منحًى آخر. وحده الاهتداء المتجدّد يوميًّا، على مدى الحياة، يجعلنا نفهم معنى كلمة «أؤمن».

ممّا تقدّم نستنتج بسهولة أنّ صعوبة الإيمان، لا بل استحالته الظاهريّة، ليست متأتّية من الشروط التاريخيّة التي يتّسم بها عصرنا، فحسب، بل أيضاً من كون الإيمان قد مثّل في جميع الأزمنة قفزة من فوق هوّة سحيقة القرار، ولئن حَصَلَتْ هذه القفزةُ بطريقة مُستترة إلى حدٍّ ما، أو صعبة التمييز. منذ أقدم الأزمنة، والإيمانُ يتميّز بصفة القطيعة، وبكونه أشبه بقفزة جريئة خارج العالم المحسوس، لأنّه ينطوي دائمًا على مجازفة، ويراهن على حقيقة العالم غير المنظور. لم يحدث قطّ أن انبثقَ الإيمان من الطبيعة البشريّة انبثاقًا تلقائيًّا، بل كان دائمًا يتطلّب قرارًا يلزم صاحبه إلزامًا صميميًّا، وكان دائمًا يقتضي من الإنسان اهتداء من النوع الذي لا يمكن أن يحصل إلّا بفعل القرار الحرّ.

ثالثًا: معضلة الإيمان في عالم اليوم

يجب علينا، بعد هذه البيّنة الأولى، أن نفكّر في صعوبة أخرى من صعوبات الإيمان، هي تلك التي تعترضنا في عالم اليوم بدرجة مرتفعة من الحدّة. فثمّة مسافة جديدة، هي المسافة التي تفصل بين «الماضي» و«الحاضر»، تضاف إلى الهوّة التي تفصل بين «المنظور» و«غير المنظور»، ممّا يزيد في صعوبة المسألة بالنسبة إلينا، فتشتدّ وطأة المفارقة الأساسيّة الملازمة للإيمان بسبب إيمان يرتدي زيّ الماضي، إذا جاز التعبير، ويذكّر بأنماط حياة الماضي. لا تستطيع جميع محاولات التّجديد، سواء منها تلك التي نعنيها، بالتعبير النظريّ والأكاديميّ، بكلمة «نزع الميثولوجيا»، أو تلك التي نقصدها بالتعبير العمليّ والكنسيّ بقوله «العصرنة»، أن تخدع أحدًا. بل بالعكس، فإنّ جميع هذه الجهود لا تؤدّي إلّا إلى تعزيز الشعور بأنّ ثمّة محاولات لاهثة تسعى إلى أن تصوّر في أعيننا أشياء تنتمي، بديهيًّا، **إلى الماضي**، على أنّها حديثة. لئن دلّت هذه التسويات الحثيثة على شيء، فإنّما تدلّ على مقدار ارتباط كلّ ذلك بالأمس. لم يعد الإيمان يبدو أنّه تلك القفزة، الجريئة ولا شكّ، ولكنّها من النوع الذي يحفز المروءة لدى الإنسان؛ تلك القفزة خارج هذا العالم المحسوس، يقوم بها المرء وحيدًا في ظاهر من الفراغ، وهدفها العالم غير المنظور وغير المُدرَك. يبدو، بالحريّ، أنّ الإيمان يتطلّب منّا أن نراهن على الماضي، ويرغمنا على اعتباره بمثابة المعيار الصالح أبدًا. أليس ذلك كمن يطلب المستحيل في الوقتِ الذي حلّت فيه فكرة «التقدّم» محلّ فكرة «التقليد»؟

نلامس هنا، لِمامًا، مظهرًا مميّزًا من مظاهر وضعنا الحاليّ، ينطوي على بعض الأهميّة بالنسبة إلى المسألة التي نحن في صددها. في الماضي كانت فكرة «التقليد» تتضمّن برنامجًا كاملاً، وكانت تؤلّف ملجأً يجد فيه الإنسان أمنه، إذ كان يتسنّى له، **إذا ما** رجع إليها، الاطمئنان إلى كونه لن يضلّ. اليوم يسود الشعور المعاكس تمامًا: فالتقليد هو الشيء البائد، هو ما ينتمي إلى الأمس. أمّا التقدّم، فإنه، على العكس، يحمل في ذاته وعدَ الكائن الحقيقيّ. لذلك لم يعد الإنسان يطيل المكوث في فلك التقليد، أو يتوقّف عند الماضي، بل يرى مجاله الحيويّ في التقدّم، وينزع إلى المستقبل [٦]. إنّ في هذا لَسببًا إضافيًّا يجعل الإيمان يبدو اليوم، إذا ما نظر إليه الإنسان من منظار التقليد، وكأنه مرحلة تجاوزها الزمن، ولم يعد قادرًا أن يوفّر له مكانًا في هذا المستقبل، حيث يطمح أن يفسح له في المجال للقيام بالتزاماته ولتحقيق إمكاناته. نتيجةً لذلك تحتجب مفارقة الإيمان

الأولى، أي المسافة الفاصلة بين المنظور وغير المنظور، بين الله والخليقة، وتسيطر مفارقة ثانويّة، هي التناقض بين الماضي والحاضر بفعل التعارض بين التقدّم والتقليد، وبفعل الالتزام تجاه الماضي، وهو ما يبدو أنّ الإيمان يتضمّنه.

الخلاصة أنّه لا «تعقّلانيّة» نزع الميثولوجيا الحاذقة، ولا «ذريعانيّة» العصرنة تتوصّلان إلى إرساء الإقناع. أَوَليس هذا برهانًا على كون الانحراف الأصليّ لمفارقة الإيمان المسيحيّ يتّصل بجذور عميقة جدًا، ليس للنظريّات، ولا للوصفات العمليّة أيّ تأثير مباشر فيها؟ يمكن القول إنّ الفكرة السابقة نعبّر عن صميم الجدّة التي تميّز المفارقة «المسيحيّة»، أي ما يمكن تسميته «بالوضعانيّة» المسيحيّة، أو الإيجابيّة الفذّة التي يتّصف بها الدين المسيحي. أقصد أنّ موضوع الإيمان المسيحيّ لا ينحصر فقط، كما يمكن أن يُفترَض للوهلة الأولى، بما هو أبديّ، أي بما قد يظلّ، بموجب غيريّته، خارج عالمنا كليًّا، وخارج الزمن؛ بل إنّ الموضوع المباشر للإيمان هو، بالأصحّ، الله الذي دخل في التاريخ؛ أي الله الذي صار بشرًا. هكذا يثبت الإيمانُ المسيحيّ أنّه موحًى به، وذلك لكونه يبدو قادرًا على ردم الهوّة الفاصلة بين ما هو أبديّ وما هو زمنيّ، وبين المنظور وغير المنظور، بفعل تمكينه إيّانا من لقاء الله بصفته إنسانًا، واطّلاعنا على الموجود الأبديّ بصفته كائنًا خاضعًا للزمن. أي إنّ ادّعاء الإيمان بأنّه موحًى يقوم على كونه يُدخل الكائن الأبديّ في عالمنا، إذا صحّ التعبير: «الله لم يره أحد قطّ. الابن الوحيد الذي هو في حضن الآب هو خبر». يكاد المرء منّا يرغب في القول بأنّ الابن أصبح «مفسّر» الله، على حدّ ما جاء في عبارة يونانيّة معروفة (٧). لكن لنكتفِ بالكلمة الألمانيّة Auslegen «وضعَ في الخارج»، التي يتيح لنا أصلها اللغويّ أن نستعملها بمعناها الحرفيّ، فنقول: يسوع «وضع الله في الخارج»، أخرجه من ذاته الخاصّة، أو كما يقول يوحنّا في رسالته الأولى بطريقة أبلغ: «الذي كان من البدء، الذي سمعناه، الذي رأيناه بعيوننا، الذي شاهدناه ولمسته أيدينا» (٨).

للوهلة الأولى، يبدو ذلك على أنّه أعلى ما في الوحي، وعلى أنّه قمّة تجلّي الله، وتبدو القفزة في العالم اللاّمتناهي وكأنّها انخفضت إلى ما يتناسب والمستويات البشريّة، فلم يبقَ علينا سوى القيام ببضع خطوات للوصول إلى قرب هذا الإنسان في فلسطين حيث الله بالذات جاء إلى لقائنا. لكنّ الأمور تَمثُلُ في مظهر من الازدواجيّة الشديدة الغموض: فالشيء الذي يبدو، أوّلَ الأمر، على أنّه وحيٌ أصيل وجذريّ، والذي

يبقى، فعلاً، الوحيَ بمعناه المطلق على الدّوام، هو نفسه يغدو عاملَ إبهامٍ مُطبِق. إنّ الشيء الذي يبدو، أوّل الأمر، أنّه قرّب الله منّا حتى إنّه أصبح في إمكاننا أن نلمسه كما نلمس أمثالنا من البشر، وأن نقتفي آثار خطواته ونتحقّقها بالمعنى الحرْفيّ لعمليّة التحقّق، هذا الشيء نفسه قد أصبح، بأعمق ما للكلمة من معنى، افتراضَ التسليم المسبَق بـ«موت الله»، ومنذئذٍ لم تفتأ هذه الفكرة تتحكّم نهائيًّا بسيرة التاريخ وبعلاقة الإنسان بالله.

لقد دنا الله منّا إلى درجة أصبح من الممكن لنا معها أن نقتله، ممّا جعله يبدو وكأنه بَطُل أن يكونَ الله بالنسبة إلينا. وهكذا غدونا في موقف محيِّرٍ حيال هذا «الوحي» المسيحيّ، إذ إنّ مقارنته بالتديّن الأسيويّ تحمل على التساؤل هل كان من الأسهل للبشر لو أنّهم عبدوا ما هو أبديّ وخفيّ، واستسلموا له، مطمئنّين، عبر التأمّل والتوق إليه. أَوَلَم يكن من الأجدى لو أنّ الله تركنا في مكاننا القصيّ عنه؟ أَوَلَم يكن من الأسهل لو ارتفعنا فوق أباطيل هذا العالم فأدركنا، في هَدأةٍ من التأمّل الخاشع، روعةَ سرّه الفائق، فلا نُضطرّ، كما هي حالنا الآن، إلى الاستسلام لواقعيّة الإيمان، وإلى الاقتصار على رؤية وجه واحد، وإلى إيقاف خلاص الإنسان وخلاص العالم عند نقطة عرَضيّة من المكان والزمان هي أشبه دقّةً برأس الإبرة؟ أليس محكومًا على هذا الإلهِ، الذي صُغِّرَ في حجم نقطة واحدة، بأن يموتَ نهائيًّا في عالم أخضع الإنسان والتاريخ فيه لجور المقولة النسبويّة، وصُغّرا إلى حجم ذرّة هباء ضائعة في خضمّ الكون الفسيح؟ كان باستطاعة الإنسان، في كنف السّذاجة التي ميّزت سنوات طفولته، أن يعتبرَ نفسه، عند الاقتضاء، وكأنه مركز الكون؛ لكن، ألا يجدر به اليوم، وقد بلغ رشدَه، أن يتجرّأ ويستيقظ من سُباته، وأن يفرك عينيه، وينفض عن وجدانه ذاك الحلم الأخرق، مهمَا كان بهيًّا؟ ألا يجدر به الاندماج، من دون تردّد، في هذا الكلّ الشاسع حيث نُفيَت الحياة البشريّة البالغة القصر، فيقبلَ ببسالة هذه الضآلة القصوى، عاملاً على منحها معنًى جديدًا؟

أمّا وقد حُدّدت المسألة بهذا الشّكل، فإنّنا نكتشف، خلفَ هذا التناقض الثانويّ في ظاهره بين «الماضي» و«الحاضر» مفارقةً أخرى أدهى من الأولى بكثير، هي مفارقة «الوضعانيّة» المسيحيّة. فهذه المفارقة عينها هي التي تُظهر مقدار عمق المشكلة التي تميّز الإيمان المسيحيّ الذي علينا أن نواجهه في أيّامنا. أما زال في إمكاننا اليوم أن نؤمن؟ أو فلنطرح المسألة بصورة أعمق: أما زال يحقّ لنا أن نؤمن؟ أليس الأحرى بنا أن نقلع عن

هذا الحلم ونرضخ لحكم الواقع؟ ينبغي على الإنسان المسيحيّ، اليوم، أن يطرح على نفسه هذا السؤال، ولم يعد يجوز له أن يكتفي باللجوء إلى مختلف أنواع المواربة والذرائع، فيعطي عن الدّين المسيحيّ تفسيرًا من شأنه ألّا يصدم أحدًا. فعندما يقول أحد اللاهوتيّين، مثلاً، إنّ «قيامة الموتى» تعني فقط وجوب العمل الدؤوب، ومن غير كلَل، لصالح بناء المستقبل، يكون قد تلافى، ولا شك، إحداث الصدمة. لكن هل يكون قد صدَق مع الحقيقة؟ أليس ضربًا من عدم الاستقامة الخطيرة ذاك الذي تنطوي عليه محاولة الدفاع عن الدين المسيحيّ في أيّامنا بواسطة تفسيرات بهلوانيّة من هذا النّوع؟ ألا ينبغي علينا، والحال هذه، أن نقلع عن ذرّ الرماد في العيون، وأن نرضخ للواقع؟ لنقُل ذلك بصراحة: إنّ تديُّنًا مسيحيًّا كهذا، وقد أُفرغ من جوهره بالكامل بفعل مثل هذه التفسيرات، يفضح الرياء الذي يفترض أن تقلتنا مقولته: «ربّـمَا لا»، كما نرجو أن تهزّ مشاعره مقولة المؤمن المسيحيّ «ربّـمَا كان ذلك صحيحًا».

إذا حاولنا تلقّي السؤال الذي يطرحه الغير على أنّه إعادة نظر في كياننا الخاصّ، واعتبرنا أنه لا يجوز تحويله إلى موضوع بحث بل طرحه جانبًا، عندها يحقّ لنا أن نطرح عليه الأسئلة، بدورنا. من شأننا، في هذه الأيّام، أن نعتبر الأمور الواقعيّة الملموسة التي «يمكن تحققها» على أنّها وحدها حقيقيّة. لكن بأيّ حقّ؟ أليس من المستحسَن أن نتساءل، بمزيد من إنعام النظر، عمّا هو «الواقع»، فعلاً؟ فهل يقتصر الواقع الحقيقيّ على ما هو مُـدْرَك وقابل للإدراك؟ أو ربّـمَا لا يكون الإدراك الاختباريّ سوى وسيلة من وسائل مقاربة الواقع الحقيقيّ، وتاليًا غير قادرة على الإحاطة بالواقع ككلّ، ويحتمل فيها أن تضلّ مَن يسعى إلى معرفة الحقيقة وإلى معرفة الإنسان، إذا ما اعتمدناها كمعيار وحيد؟ من طبع هذه التساؤلات أن تعيدنا إلى معضلة التناقض بين «الماضي والحاضر»، فتضعنا هذه المرّة، وجهًا لوجه مع «مسأليّة» «حاضرنا» النوعيّة، هذه المسأليّة التي سنحاول الآن إبراز عناصرها الأساسيّة.

رابعًا: حدودُ المفهوم الحديث لحقيقة الواقع ونقطةُ تداخل الإيمان فيه

إذا ألقينا نظرة على ترقّي الفكر البشريّ، في ضوء المعارف التاريخيّة المتوافرة، أمكننا أن نتثبّت في وجود مختلف أشكال اتّخاذ المواقف حيال حقيقة الواقع: فثمّة التوجّهات السحريّة والماورائيّة والعلميّة (بمعنى علوم الطبيعة). وكلّ واحد من هذه التوجّهات

الأساسيّة ينطوي على علاقةٍ ما مع الإيمان، وكلّ واحد منها يؤلّف، على طريقته، عائقًا في سبيله. صحيح أنّه ما من واحد منها يتطابق كليًّا والإيمان، لكنّ الصّحيح أيضاً أنّه لا يوجد أيّ واحد منها يقف موقفاً غير مبالٍ تمامًا به. يتميّز الموقف العلمي الحديث الذي يكيّف مشاعرنا على غير علم منّا، ويضعنا في موقع محدّد من الواقع، بكونه يقتصر على «الظّاهرات»، على ما هو ظاهر وممكن الإدراك. لقد أنفنا البحث عن الكائن، في ذاته الخفيّة في الموجودات، وأنفنا سبر جوهر الكينونة. لأنّ هذا البحث غدًا يبدو لنا وكأنه مشروع لا طائل فيه، لأنّنا لن نستطيع، في نهاية المطاف، بلوغ قرار الكائن، لذا فإنّ معيار التوجّه الفكريّ الذي اعتمده عصرنا هو ما يمكن رؤيته وقياسه. فالطريقة الاختباريّة تقوم على هذا الاكتفاء بالظّاهرات. لقد اكتفينا بالظاهرات، إذ نستطيع، حيالها، أن نعمل على هوانا فنصوغ هذا العالم الذي يتيح لنا العيش بشرًا. وهكذا تكوّن، رويدًا رويدًا، في الفكر الحديث، وفي الحياة العلميّة، تصوّر جديد للحقيقة وللواقع، ممّا قد طبع بطابعه، لا شعوريًّا، أفكارنا وأقوالنا، وإن كان يتوجّب علينا أن نُخرج هذا التأثير إلى حيّز الوعي كي نقرّر حكمًا فيه ونسيطر عليه. هنا تظهر مهمّة الفكر غير العلميّ الذي يرمي إلى التفكير بما ترسّخ في العقل من دون تفكير، وإلى إعادة «المسألّية» الإنسانيّة التي بُني عليها التّوجّه الذهنيّ الحديث إلى حيّز الوعي.

أ) الطور الأوّل: أصل التاريخانية (المذهب التاريخي)

إذا حاولنا أن نفهم كيف وصلنا إلى الوضع الذي أشرنا إليه، أمكننا، على ما أعتقد، أن نميّز طورين متتالين من أطوار الثورة الروحية. فالطّورْ الأوّل، وقد مهّد له ديكارت، بلغ اكتماله لدى كانط، بل قبله، لدى الفيلسوف الإيطالي جيامباتيستا فيكو (١٦٨٨ – ١٧٤٤)، وإن كان ذلك ضمن إطار فكريّ مختلف بعض الاختلاف. لا ريب بأنّ هذا الفيلسوف هو أوّل مَن صاغ مفهومًا جديدًا تمامًا للحقيقة وللمعرفة. فلقد ابتكر، بفعل عمليّة استباق جريئة، الصّيغة النموذجيّة التي تعبّر عن الموقف الفكريّ الحديث من مشكلة الحقيقة والواقع. لقد ردّ على المعادلة السكولائية «الكائن هو الحقيقة» (Verum est ens) بعبارة منه هي (Vorum quia factum) ومعناها: لا نستطيع أن نعرف إلّا ما صنعناه نحن أنفسنا. أعتقد أنّ هذه العبارة تحمل نعيَ الميتافيزيقا القديمة وتبشّر بالذهنيّة الحديثة تخصيصاً. فعبرها تشعّ ثورة الفكر الحديث

بجلاء ما بعده من جلاء بكل ما فيها من تناقض مع الماضي بمجمله. كانت الأزمنة القديمة والقرون الوسطى تعتبر الكائن نفسه حقيقيًّا، أي يمكن معرفته، لأنّ الله الذي هو العقل بالذات، إنما صنعه هكذا؛ لقد صنعه وهو يعقله. التفكير والصنع يتمازجان في العقل المطلق الخالق (Creator Spiritus)، فالأشياء موجودة لأنّها عُقلت. وتعتقد ذهنيّة الأزمنة القديمة والقرون الوسطى أنّ كلّ كائن هو فكرة من أفكار العقل المطلق. وبالعكس، فبما أنّ كل كائن هو فكرة، فكل كائن هو معنى (Logos)، حقيقة[٩]. نتيجةً لما سبق تصبح كلّ فكرة إنسانية (Denken) «فكرة مجدّدة» Nach-denken تناول الكائن نفسه، أي انعكاسًا للفكرة الماثلة في الكائن نفسه. والحال، فإنّ الإنسان قادر على أن يفكّر في «اللّوغوس»، أي في معنى الكائن، لأنّ لوغوسه الخاصّ، أي عقله الخاصّ، هو معنى اللّوغوس المطلق الوحيد، أي فكرة المطلق، وعقلٌ للعقل المطلق الخالق، ذاك المبدأ المطلق لكلّ كائن.

بخلاف ذلك يبدو كلّ عمل إنسانيّ، من خلال هذا المنظور، شيئًا عارضاً وعابرًا. الكائن هو فكرة، وبالتالي فهو معقول ويؤلّف موضوعًا للفكر والعلم الذي يطمح إلى الحكمة. بالعكس من ذلك، فإنّ العمل البشري هو خليط من المنطق ومن اللّامنطق، ممّا يجعله يتبدّد رويدًا رويدًا في الماضي. لا يمكن العمل البشري أن يُفهم تمامًا، لأنّه يفتقر إلى الحضور الضروري لجعله موضوع رؤية، كما يعوزه اللّوغوس، أي المعقوليّة الكاملة. لهذا السبب كانت معرفة الحقائق الإنسانيّة تُعتبر، في أوساط الأزمنة القديمة والقرون الوسطى العلميّة، تقنيّات، أي معرفةً عمليّة محضاً، وليس معرفةً حقيقيّة وعلمًا حقيقيًّا. ولهذا السبب أيضاً كانت الجامعات، طيلة القرون الوسطى، تعتبر الفنون مجرّد مقدّمات للعلم الحقيقيّ الذي يقوم اختصاصه على التفكير بالكائن نفسه. بقي هذا المفهوم قائمًا حتى بداية الأزمنة الحديثة، حيث نجده لدى ديكارت، لا سيّما وقتَ ينفي هذا الفيلسوفُ عَلَنًا الصّفة العلميّة عن التاريخ. ألم يقلْ عن المؤرّخ الذي يدّعي معرفة تاريخ روما القديم، إنّه إنّما يعرف منه، بالفعل، أقلّ ممّا كان يعرف طاهٍ من طُهاة ذلك الزمن؛ وعن ماعلّمي اللّغة اللاتينيّة، إنّ إتقانهم إيّاها لن يتجاوز ما كانت تعرفه منها خادمة شيشرون؟ لكن ما إن مضى قرن واحد من الزمن حتى جاء فيكو يقلب رأسًا على عقب هذا القانون الوسيطيّ للحقيقة الذي عبّر عنه ديكارت بالطريقة التي أشرنا إليها، فيرسم المنعطف التاريخي الذي اتّخذه الفكر الحديث. حينئذٍ بدأ العصر «العلميّ» الذي لمّا يزل يواصل تطوّره[١٠].

فلنحاول التعمُّق في هذه النقّطة، لأنّها ترتدي أهميّة أساسيّة بالنسبة إلى الموضوع الذي نحن في صَدده. لم يكن ديكارت يقبل فكرةً على أنّها أكيدة حقًّا غير اليقين العقلي الدّافع المنزّه عن شوائب المعطيات الواقعيّة كلّها. لكنّه يمهّد، بالفعل نفسه، للاتجاه في المنحى الذي اتخذته الأزمنة الحديثة، وينظر إلى هذا اليقين العقلاني من منظار الإيقان الرياضيّ أساسًا، معظّمًا الرياضيات ومعتبرًا إيّاها بمثابة النموذج الذي يجب أن يحتذي به كلّ تفكير عقلانيّ. لكن بما أنّ ديكارت يثابر على نهجه في حذف «الوقائع» توخيًّا لليقين، يعمد فيكو إلى أطروحة معاكسة تمامًا، فيعلن، وفقًا للمذهب الأرسطوطالي الذي ينتمي إليه، أنّ العلم الحقيقي يقوم على معرفة الأسباب، بمعنى أنني إنما أعرف الشيء إذا كنت أعرف سببه. لكنّ فيكو يستخلص من هذه المسلّمة القديمة نتائج جديدة كلّ الجدّة: إذا كانت المعرفة الحقيقيّة تقتضي معرفة الأسباب، فإنّنا لن نستطيع أن نعرف حقًّا إلّا **الشيء** الذي نكون قد صنعناه بأنفسنا، لأنّنا لا نعرف إلّا أنفسنا. وهكذا يجب استبدال المعادلة القديمة «الحقيقة / الكائن» بالمعادلة الجديدة «الحقيقة / حادث واقعي»، لأنّ **الصنيع**، أي ما نكون قد صنعناه نحن، وحده معرفتُه ممكنة. وليس من شأن العقل البشريّ أن يفكّر في الكائن، لأنّه غير قادر على ذلك؛ بل إنّ واجبه هو أن يفكّر في **الصنيع**، في ما يبتكره الإنسان: هذا هو مجاله الخاصّ، المجال الوحيد الذي تتاح لنا فيه المعرفة الحقيقية. ليس الإنسان هو من ابتكر الكون، لذا ستبقى أسرار الكون العميقة مُغلقة دونه. وليس بإمكانه التوصّل إلى معرفة كاملة يمكن البرهان على صحّتها إلّا في مضمار التصوّرات الرياضيّة وفي مضمار العلوم التاريخيّة. فالتاريخ هو مضمار ابتكارات الإنسان، وبالتالي موضوع علمه. وهكذا في غمرة الشكّ الذي أخذ يتهدّد البشريّة في أعقاب الكارثة التي حلّت بالميتافيزيقا القديمة، عند بداية العصر الحديث، اكتشف الإنسان من جديد في **الصّنيع** أرضاً صلبة يمكنه أن يبني عليها حياة جديدة. وبدأ عهد «الحدث»، أي إنّ الإنسان انعطف كليًّا باتجاه مبتكراته الخاصّة واعتبرها وكأنها موضوع يقينه الوحيد.

هكذا حصل تحوّل القيم الذي ولّد الأزمنة «الجديدة» بالفعل بالنسبة إلى الأزمنة القديمة. وإذا بالتاريخ الذي ازدُريَ في السابق على أنّه غير علميّ يبقى الآن العلم الوحيد، إلى جانب الرياضيات. أمّا التأمّل في معنى الكينونة، الذي كان يُعتبر حتّذاك وحده الجديرَ باهتمام الفكر الحرّ، فيبدو منذ ذلك الوقت نوعًا من الانشغال الذي لا

طائل فيه، ولا رجاء منه، ولا يؤلّف معرفة حقيقية. وهكذا احتلّت الرياضيّات والتاريخ المرتبة الأولى في سلّم المعارف؛ بل إنّ التاريخ استأثر بمجموعة العلوم، إذا جاز التعبير، حتى إنّه فرض عليها جميعًا أن تتحوّل تحوّلاً أساسيًّا. فهذا هيغل يردّ الفلسفة إلى قضيّة من قضايا التاريخ حيث يجب اعتبار الكينونة نفسها وكأنها سيرورة تاريخيّة. وكذلك فعل أوغست كونت، وإن بطريقة مختلفة. كما أنّ علم اللاّهوت أصبح، على يد ف. كر. باور مسألة تاريخيّة، نتيجة للمبحث التاريخي الصّارم الذي قاده متحرّيًا الوقائع الماضية أملاً باكتشاف الحقيقة الأكيدة. وكذلك صيغَ علم الاقتصاد، في نظريّة ماركس، على أساس المنظور التاريخيّ. كما أنّ علوم الطبيعة نفسها نالت قسطها من تأثير ذاك الانشغاف بالتاريخ: ينظر دروين إلى التطوّر البيولوجيّ على أنّه تاريخ ظاهرة الحياة، فتحلّ النظرية «الثباتانيّة» القائلة بثبات أجناس المخلوقات الحيّة، نظريةُ التطوّر التي تقتضي القول بأنّ الأجناس جميعها تتوالد بعضها من بعض، ويمكن ردّها بعضها إلى بعض[١١]. بفعل ذلك لم يعد العالم يبدو ذاك البناء الوطيد، القائم على الكينونة، بل سيرورة يؤلّف تطوّرها الدائم حركة الكينونة نفسها. بعبارة أخرى، نقول إنّ الإنسان لا يستطيع أن يفهم العالم إلّا من حيث يكون هذا الأخيرُ صنيعَه، إذ مهما فعل من أجل ذلك، يظلّ متعذّرًا عليه أن ينظر إلى أبعد من ذاته، أللهمّ إلّا على صعيد **الصّنيع**. أمّا على هذا الصّعيد فلا بدّ للإنسان أن يتبيّن أنّه هو نفسه وليد الصدفة وثمرة تحوّلات متتالية منذ آلاف السنين. لذا يجد نفسه في وضع شاذّ للغاية. فبمَا أنّ الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلّا ما هو من صنعه الخاص، على حدّ إحدى النظريات «التشبيهانيّة» الجذرية، فإنّه مضطرّ إلى التسليم بكونه مجرّد مخلوق طارئ، وبكونه مجرّد «صَنيع». وإذا به يسقط من تلك السماء التي كان قد اتخذها مهدًا له، فلم يبقَ له غير أرض الحوادث، هذه الأرض حيث يجهد نفسه، متوسّلاً مِعْولَ العمل، لفكّ طلاسم تاريخ مصيره المضني.

ب) الطور الثاني: الترقّي باتجاه الفكر التقني

(Verum quia factum). من الطبيعي أن يكون هذا البرنامج، الذي لم يبحث عن الحقيقة إلّا في التّاريخ، برنامجًا غير كاف. فهو لم يُؤتِ ملءَ نتيجته إلّا بتضافره مع سبب آخر هو ما سوف يعلنه ماركس بعد مئة سنة في عبارته الشهيرة: «لقد اقتصر عمل الفلاسفة، حتى الآن، على تفسير العالم بمختلف الأساليب، والمطلوب من

الآن فصاعدًا هو تغيير العالم». بهذا القول عرّف ماركس موضوع الفلسفة بطريقة جديدة كلّـيًّا. ونستطيع القول، وفقًا للّغة الفلسفيّة التقليديّة، إنّ المسلّمة (Verum quia factum)، (ومعناها أنّ ما صنعه الإنسان وأصبح يستطيع، بفعل ذلك، أن يتأمّله، هو حقيقيّ ويمكن معرفته)، قد استُبدلت بالمسلّمة الجديدة: (Verum quia faciendum) ومعناها أنّ الحقيقة المقصودة، من الآن فصاعدًا، هي حقيقة، «الممكن صنعه» (Machbarkeit) [١٢]. وبتعبير آخر: إنّ الحقيقة التي يجب البحث عنها لا توجد في الكينونة، بل ولا في الأحداث السابقة لها، وإنّما في تغيير العالم، في تنظيم العالم؛ هذه هي الحقيقة المرتبطة بالمستقبل وبالعمل.

(Verum quia faciendum): لكأنك تقول: منذ منتصف القرن التاسع عشر أخذ نفوذ الـ (Faciendum) أي ما «يمكن صنعه»، يحلّ محلّ «الوقائع» وبالتالي أخذ نفوذ التقنية يحلّ محلّ التاريخ. وبالفعل، فكلّما تقدّم الإنسان في سيره على الطريق الجديدة، مركّزًا اهتمامه على الوقائع وحدها ليجد فيها اليقين، ازداد تأكّدًا من أنّ صنيعه، أي ثمرة ابتكاره الخاصّ، يفلت منه بمختلف الوجوه. فالحقيقة التاريخيّة التي تتوافر للمؤرّخ بفضل الوثائق، والتي كان يبدو، إبّان القرن التاسع عشر، أنّها انتصرت على التفكّر النظري، ما زالت تشكو من عاهة اللَّبْسِ والإبهام بسبب النزعة الذاتيّة التي تكتنف عمليّة بنائها وتفسيرها، بدليل أنّ علم التاريخ قد أُصيب بأزمة حادّة في بداية هذا القرن، وأنّ التاريخانيّة، على الرغم من تبجّحها بصفتها العلميّة، غدت غير موثوق بها. لقد تبيّن بوضوح متزايد أنّ الواقعة التاريخيّة المحض، والحقيقة المطلقة التي تدّعي تمثيلها، غير موجودتين في الواقع، لأنّه من المحتوم على التفسير، بما يعتوره من غموض ولَبْس، أن يشوّه الواقعة التي يتناولها. فكان لا بدّ، مع مرور الزمن، من التسليم بأنّ العقل البشريّ لم يحظَ بعدُ بامتلاك تلك الحقيقة الشهيرة التي منّى نفسه بها وتوقّع الفوز بيقينيّتها لقاء تخلّيه عن التفكير النظريّ والتمسّك بالوقائع وحدها. هكذا أخذ يترسّخ الاقتناع بأنّ الإنسان لا يستطيع، في نهاية المطاف، أنْ يَعْرف إلّا الشيء القابل لإعادة الاختبار في كلّ لحظة، إذ إنّ كلّ ما يتعلّق بشهادات غير مباشرة يظلّ شيئًا ماضيًا، تخفى عنّا دائمًا بعض جوانبه، مهما توافرت لنا الوثائق عنه. وهنا تكمن نقطة انطلاق منهج علوم الطبيعة المتولّد من تدامج الرياضيّات (ديكارت) ونهج الاصطناع (Faktizität) على شكل تجربة قابلة للتجديد، ممّا يُعتبر المعيار الوحيد لليقين المطلق. لقد ولّد التفكير الرياضيّ

المنسّق مع التفكير الوضعيّ تلك العقليّة العلميّة التي تميّز الإنسان الحديث، وتُعنى بالواقع بقدر ما يكون هذا الأخير «ممكن الصُّنع». إنّ الصّنيع (Faktum) (الموضوع القابل للتحوّل بواسطة العمل) هو الذي ولّد (Faciendum) أي ما هو «ممكن الصنع»، ما هو قابل التجديد، ما يمكن التحقّق منه، أي الشيء الذي يسوّغ الصّنيع. يفضي بنا ذلك إلى الإقرار بأولية «الممكنِ صنعُه»، أوّليّة «ما يجب عمله» بالنسبة إلى «ما قد تمّ عمله». وبالفعل، ما هي المنفعة التي في وسع الإنسان أن يجنيها ممّا قد مضى؟ فهو لن يتمكّن من السيطرة على حاضره بمجرّد كونه يقيم من نفسه حارسًا على ماضيه.

هكذا بَطَلَ أن تمثّل التقنية، كما حصل للتاريخ من قبل، درجةً دنيا من درجات التطوّر الروحيّ لدى الإنسان، وإن كان أصحاب الوجدان المرهف تجاه القيم الروحية ما زالوا يشتمّون فيها بعضاً من عفن البربرية. وإذا ما نظرنا إلى الوضع المستجدّ، من وجهة النظر الروحيّة إجمالاً، ألفيناها قد تغيّرت: لم تعد التقنية منبوذة في الحجرة المعتمة، بل إنّ تلك الحجرة المعتمة قد ارتقت إلى مركز القيادة، ولم تعد الحجرة العليا تبدو إلّا وكأنها مأوى للوردات.

التقنيّة! ذاك هو ميدان الإنسان، ومجال تفعيل قدراته وأدائه لالتزاماته. فالشيء الذي كان حتى الآن لم يزل عند الدرّج الأسفل من السلّم ارتفع إلى الدّرك الأعلى منها، ممّا أدّى إلى تغيّر جديد في المنظور: ففي الأزمنة القديمة وفي القرون الوسطى عُني الإنسان بالمطلق؛ ومن ثَـمَّ، أي خلال عصر التاريخانيّة العابر، التفت نحو الماضي؛ أمّا الآن فـ«الممكن صنعه» يوجّهه نحو المستقبل، نحو ما يستطيع الإنسان أن يبتكره بنفسه. لئن كان الإنسان، من قَبلُ، قد انصاع، بمقتضى نظرية التطوّر، للقبول بكونه ليس سوى «حفنة من تراب»، ومجرّد وليدِ صدفةٍ من صُدُفِ التطوّر، ولئن كان هذا النوع من العلم قد أحدث لديه خيبة أمل، وشعر بأنه أُذِلّ، إلّا أنّه لم يعد، من الآن فصاعدًا، يقلق من جرّاء ذلك، ما دام قد أصبح في مقدوره، أيًّا كان محتده، أن يواجه مستقبله من غير وَجَل؛ وما دام قد غدا قادرًا على أن يعلو إلى المستوى الذي يعيّنه لنفسه، فلا شيء يمنعه من أن يجعل من نفسه الله، ذاك الإله الذي أصبح مكانه، من الآن فصاعدًا، يقوم عند نهاية الشوط، بموجب «الممكن صنعُه»، وكنتيجة لعمله، ولم يعد قائمًا في البدء بفعل كونه معنى (لوغوس). يمكننا، من جهة أخرى، أن نلمس أثر المفهوم المذكور في الشكل الذي تتّخذه المسألة الإناسيّة. فثمّة، اليوم، ما يفوق، من

حيث الأهميّة، نظرية التطوّر التي أصبحت ثابتة، عمليًّا؛ أعني «الأحيائيّة» الآليّة، وهي إمكانية مستقبليّة تتيح نشوء إنسان جديد. ومن وجهة النظر اللّاهوتيّة أيضاً، تنطوي الإمكانات التي يتمتّع بها الإنسان وتتيح له أن يتنبّأ بالتحوّل الذي سيتحوّله وأن يحقّقه، على مشكلة أشدّ إلحاحًا بكثير من مسألة أصله، مع العلم أنّ هاتين المسألتين لا تنفصلان، بل إنهما مرتبطتان الواحدة بالأخرى إلى حدّ كبير: فإنّ ردّ الإنسان إلى كونه مجرّد «صَنيع» يؤلّف الافتراض المسبق للتوصّل إلى تصوّره بمثابة «الممكن صنعُه»، أي الكائن الذي يجب إيصاله إلى مستقبل جديد انطلاقًا ممّا هو.

ج) نقطة تَداخُل الإيمان

إنّ هذه الخطوة الثانية التي خطاها الفكر الحديث، أعني التحوّل باتجاه «الممكن صنعه»، قد أطاحت بأوّل محاولة لاهوتيّة كانت تهدف إلى إيجاد جواب يتناسب والمعطيات الجديدة. وبالفعل، فالمحاولة اللّاهوتيّة المعنيّة كانت قد قدّمت الإيمان بالذات كتاريخ، بغية التوافق ومسألية التاريخ التي تردّ الحقيقة إلى «الأحداث». للوهلة الأولى بدا لعلم اللّاهوت أنّه حقّق نجاحًا باهرًا من خلال هذا المنحى، لأنّ الإيمان المسيحي، من حيث مضمونه الجوهري، يرتبط بالتاريخ. فالحقائق التي وردت في الكتاب المقدّس ترتدي الطابع التاريخي لا الطابع الماورائي. لذا توجّب على الإيمان المسيحيّ أن يبتهج، ولو في الظاهر، برؤية التاريخ يحلّ في الفكر محلّ الماورائية. بل كان من الممكن أن يبدو أنّ ساعة الإيمان قد أزفت وأنّ عهده قد حان؛ بل ربما كان بإمكانه أيضاً أن يسجّل هذا التطوّر الجديد على أنّه ثمرة من ثمار نقطة انطلاقه. لكن ما إن شرعت التقنية تتقدّم في مهمّة خلع التّاريخ عن عرشه حتى نزلت الخيبة بذاك الأمل الوليد. وعندها برزت فكرة جديدة فشعر الناس بالحاجة إلى إرساء الإيمان، لا على قاعدة الصّنيع، كما سبق، إنما على قاعدة «الممكن صنعه»، وإلى إظهاره، عن طريق دعوة تقوم على «لاهوت سياسيّ»، على أنّه عنصر فعّال في عمليّة تحوّلِ العالم. يبدو لي أنّ هذه المحاولة لا تتعدّى كونها عودة إلى المشروع الذي جُرِّب في عهد ازدهار التاريخانية، وذلك بفعل منحى فكري يسيطر عليه منظور تاريخ الخلاص سيطرةً منفردة، إذ إنّ رؤية العالم الحديث المتّجه بكل تصميم نحو «الممكن صنعه» حملت أولي الأمر على الرغبة في التجاوب وهذا المبدأ من خلال نقل الإيمان بالذات إلى هذا الصّعيد. لست أقصد قطعًا

اتهام هاتين المحاولتين بكونهما من نوع الأعمال العبثيّة. فمثل هذا الموقف من شأنه أن يؤدّي إلى التنكّر لهما. والحال أنّ كل واحدة منهما قد سلّطت قسطاً ضروريًّا من الضوء على بعض الجوانب الجوهريّة التي حجبها الإهمال تقريبًا. فالإيمان المسيحي يرتبط بأحداث ووقائع ويتجذّر، بصورة مميّزة جدًّا، في المجال التاريخي. هذا مع العلم أنّ التاريخانيّة والتاريخ، إذا كانا قد تطوّرا في فلك الإيمان المسيحي، فإنّ ذلك لم يحدث بالصدفة. هذا من ناحية. أمّا من ناحية أخرى، فمن المؤكّد أنّ الإيمان ليس شيئًا معدوم التأثير في عملية تحوّل العالم، وفي تنظيمه؛ فهو لم يتوانَ قطّ عن الإجهار بالاحتجاج على قصور المؤسّسات البشريّة وعلى ارتكابات المنتفعين. وأكرّر القول بأنّه من الصعب أن نعتبر مفهوم العالم كمادّة مُعدّة للتحوّل بفعل العمل (Machbarkeit) قد نشأ في كنف التراث اليهودي – المسيحي بمحض الصّدفة؛ أو أن يكون ماركس الذي استوحى هذا التراث، وإن في اتجاه معاكس، قد تمكّن من تكوين هذا المفهوم وصياغته من العدم. خلاصة القول أنّه لا يسع أحدًا أن ينكر أنّ وجهًا حقيقيًّا من وجوه الإيمان المسيحي، هو الوجه الذي ظلّ خفيًّا في السابق، قد برز بجلاء في الحالتين المذكورتين. فالإيمان المسيحي مرتبط بالقوى الديناميّة الأساسيّة التي تسيّر عصرنا ارتباطاً لا انفصام فيه. وفي الحقيقة أنّه من حظّ هذه المرحلة التاريخيّة أن نكون قد فهمنا بنية الإيمان فهمًا جديدًا كليًّا فحدّدنا موقعه بين **الحادث والممكن إحداثُه**. من واجب اللّاهوت أن يدرك أهمية هذه السانحة التاريخية ويفهمها ليكتشف، في ضوئها، فجوات الماضي ويسدّها.

مع ذلك، ولئن كان لا يجوز التسرّع في الإدانة، إلّا أنّ التنبيه واجب. لأنّ اعتماد المحاولة الرّامية إلى حصر الإيمان ضمن نطاق **الحادث** وحده، أو الأخذ بالمحاولة الأخرى القائلة بحصر الإيمان ضمن نطاق **الممكن إحداثه** وحده، من شأنهما أن يؤدّيا إلى حجب معنى فعل الإيمان المسيحي. وبالفعل، فعندما يقول المسيحيّ «أؤمن» لا يقصد، في الدرجة الأولى، وضع مخطّط لتغيير العالم، ولا يقصد كذلك الإفصاح عن كونه يعتبر نفسه مجرّد حلقة في سلسلة طويلة من الأحداث الماضية. بل أرى من الأصوب القول بأنّ عمليّة الإيمان لا تنتمي إلى العلاقة المتمثّلة في معادلة «عرف/فعل» (Wissen/Machen) التي تميّز الاتجاه الفكري المركّز على «الممكن إحداثُه»؛ بل إنّ الإيمان أوثق اتصالاً بعلاقة أخرى مختلفة تمامًا، هي العلاقة المتمثّلة في معادلة «ثبت/فهم» (Stehen/Verstehen). فهذان، على ما يبدو لي، مفهومان، أو إمكانان

متاحان للكائن البشري، غير مستقلّين أحدهما عن الآخر، مع أنّه يجب التمييز بينهما.

خامسًا: الإيمان: ثباتٌ وفهم

عندما أُقيم المقابلة بين علاقة «الثّبات / الفهم» وعلاقة «المعرفة / الفعل» أُلمح إلى آية من الكتاب المقدّس تتعلّق بالإيمان، وهي آية تكاد تكون ترجمتها مستحيلة. لقد حاول لوثر أن يعبّر عن الجناس العميق الدلالة الذي صيغت فيه الآية المذكورة فترجمها: «إن لم تؤمنوا لن تثبتوا». وإذا اعتمدنا صيغة أكثر لصوقًا بحرفيّة النصّ أمكننا ترجمة الآية هكذا: «إن لم تؤمنوا (إن لم تتمسّكوا بيهوَه) لن تثبتوا» (أش ٧ : ٩). إنّ جذر الكلمة «أمن» وحده يتضمّن بفضل فوارقه الدقيقة ووشائجه، الكثير من المعاني التي تجعل هذه الآية زاخرة الدّلالة. فهذا الجذر يعني: الحقيقة، الصلابة، السّند المتين؛ ويعني أيضاً: الأمانة، وثق، اتّكل على، الاستناد إلى، آمَنَ. هكذا يعني الإيمانُ بالله الالتصاق به، فيكسب الإنسان، بفضل هذا الالتصاق، سندًا ركينًا يدعّم حياته. أي إنّ الإيمان هو التوطّد، وهو الاستناد بثقة إلى الأساس الذي يؤلّفه كلام الله. لقد حوّلت الترجمة السبعينيّة (الترجمة اليونانيّة للعهد القديم) هذه الآية بما يناسب منحى الفكر اليوناني، فجاءت هكذا: «إن لم تؤمنوا لن تفهموا». يقول بعض أولي التفسير إنّنا نشهد هنا دليلاً على عمليّة الهلّنة، أي على الانحراف الذي أصاب فكر الكتاب المقدّس الأصلي، بمعنى عقلنة الإيمان. فبدلاً من أن يبقى الإيمان يعبّر عن الموقف المطمئنّ المستند إلى كلام الله الأكيد، أُقيمت علاقة بينه وبين الذكاء، بينه وبين العقل، فوُضِع على صعيد مختلف وغير ملائم تمامًا. لا شكّ أنّ ثمّة قسطاً من الحقيقة. لكنّي أعتقد أنّه من الممكن القول بأنّ الجوهر سليم إجمالاً، من وجهة نظر مقولات مختلفة. فالكلمة العبريّة التي تعبّر عن عملية اتخاذ موقف من قبَل المؤمن، لا تنفي قط العنصر العقلي. عمّا قليل نعود إلى هذه النقطة. بانتظار ذلك نستطيع استعادة سياق ملاحظاتنا فنقول: يقوم الإيمان، إذاً، على صعيد يختلف كليًّا عن صعيد «الممكن إحداثُه». فالإيمان، من حيث جوهره، يمثّل الاتّكال على حقيقة ليست من صنعنا ولا يمكن أن تكون كذلك، وهي، لهذا السبب، تؤلّف أساس فعاليّتنا، ولا يسع أحدًا أبدًا أن يصادفها ولا أن يلقاها، في أيّ حال، على صعيد الحقيقة المصنوعة أو التي يمكن صنعها. فمن يحاول أن «يبسطها على الطاولة» وأن يبرهن عليها في إطار «الممكن إحداثه» يخطئ السبيل ويحصد الفشل. لأنّ هذه الحقيقة

تستعصي على هذا النوع من العلم، بحيث إنّ من يدّعي العثور عليها، ضمن هذا المضمار، لا يكون قد عثر على غير صورة مزيّفة عنها. فقولة «ربّما» المزعجة التي يقضّ بها الإيمان مضجع الإنسان منّا في كلّ مكان ومن دون هوادة، لا علاقة لها بموقف الارتياب المعروف في مجال العلوم التقنيّة، إنما هي عبارة عن إعادة نظر في السّمة المطلقة التي تضفى على هذا المجال، وهي دلالة على الطابع النسبيّ الذي يميّزه أي الطابع الذي لا يمثّل سوى واحد من مستويات الكائن البشري، ومن مستويات الكينونة بالمعنى العام، إلى كونه يحمل علامة تدلّ على عدم الاكتمال. وبتعبير آخر نقول إنّ تأمّلاتنا أوصلتنا إلى التحقّق من وجود موقفين **اثنين** حيال الحقيقة الواقعية، وهما موقفان لا يمكن ردّ الواحد منهما إلى الآخر، لأنهما لا يقعان على الصعيد نفسه.

يمكننا أن نشير هنا إلى مقابلة أقامها مارتين هايدغر، عندما ميّز بين الفكر الرياضي والفكر التأمّلي. إنّ هذين النهجين في التفكير شرعيّان تمامًا، بل ضروريّان، لكنهما، لهذا السبب عينه، لا يمكن ردّ الواحد منهما إلى الآخر. من الضروري وجود الاثنين: الفكر الرياضيّ المنظّم وفق «الممكن إحداثه»، والفكر التأملي الذي يفكّر في الموجود. لم يخطئ هايدغر كليًّا عندما أعرب عن خوفه من كون الإنسان أصبح مهدّدًا، أكثر من أي وقت آخر، بالنقص في التفكير بسبب تجنّبه إياه في هذا الزمن حيث يحتفل الفكر الرياضي بأبهر انتصاراته. يخشى على الإنسان، وقد قصَر اهتمامه على «الممكن إحداثه» فحسب، أن ينسى الالتفات إلى ذاته والتفكير بمعنى وجوده. لا شكّ بأنّ هذا الخطر ماثل في جميع الأزمنة. ففي القرن الثالث عشر، مثلاً، اضطرّ اللاهوتي الفرنسيسكانيّ الكبير بونافانتورا إلى لوم زملائه في كليّة الفلسفة في باريس على كونهم تعلّموا أن يقيسوا العالم لكنّهم نسُوا معرفة قياس أنفسهم. بتعبير آخر ليس **الإيمان** الذي يمثّله **قانون الإيمان** شكلاً ناقصاً من أشكال المعرفة، وليس رأيًا يمكن المرء، أو يتوجّب عليه، أن يترجمه بمصطلحات علم الممكن إحداثه. إنّما هو بالأحرى، من حيث جوهره، شكل آخر من أشكال الموقف الروحيّ الذي يقوم، بفضل طابعه الشخصي المستقلّ، إلى جانب علم الممكن إحداثه، لكنّه ليس مشتقًّا من هذا العلم في حال من الأحوال، ولا يسوغ ردّه إليه. لأنّ الإيمان لا يتعلّق بمضمار التقنية والتاريخ، وإن كان على علاقة بكليهما، بل يرتبط بالخيارات الأساسيّة التي تحتّم على الإنسان أن يتّخذ موقفاً، علمًا أنّه لا يمكن الموقف الذي تتطلّبه هذه الخيارات، من حيث جوهرُه، أن يتّخذ إلّا شكلاً **واحدًا** هو الشكل الذي نسمّيه

إيمانًا... من الضروري، على ما يبدو لي، أن نكوّن فكرة جليّة جدًا عن هذه المسألة: على كل إنسان أن يتّخذ، بصورة أو بأخرى، موقفًا معيّنًا حيال خيارات الوجود الأساسيّة؛ ولا يمكن أن يأتي الموقف المعنيّ إلّا على شكل إيمان. فثمّة مضمار لا يتّسع إلى أي استجابة غير الإيمان؛ وليس في مقدور أي إنسان أن يتجنّب هذا المضمار كليًّا، بل كل إنسان مرغم، من زاويةٍ ما، على أن يكون له نوع من الإيمان.

تمثّل الماركسيّة المحاولة الأكثر إقناعًا المحاولات التي قامت حتى الآن في جعل الموقف الإيمانيّ يتطابق وموقف المعرفة العمليّة، بالرغم ممّا بين الموقفين من فروق؛ لأنّ «الممكن إحداثه»، أي المستقبل الذي على الانسان أن يبنيه بقواه الخاصّة، يمثّل في الإطار الماركسي، في الوقت عينه، «معنى» الإنسان بحيث إنّ هذا المعنى الذي يتجلّى عادة في الإيمان أصبح يتجلّى هنا على صعيد العمل. هذا ما أتاح للماركسيّة أن تبلغ أقصى حدود الفكر الحديث، إذ يبدو أنها نجحتْ في دمج معنى الإنسان في مقالة «الممكن إحداثه» دمجًا كاملاً بحيث جعلتهما يتطابقان. لكنّ مَن ينعم النظر في المسألة يتبيّن له أنّ الماركسية لم تجترح، هي كذلك، معجزة تربيع الدائرة؛ إذ لن يكون في وسعها أن تبرهن على أنّ «الممكن إحداثه» يؤلّف المعنى الحقيقيّ للحياة؛ ولا تستطيع إلّا الوعد بذلك وتحويل الأمر إلى موضوع إيمان. إنّ ما يجعل هذا النّوع من الإيمان يبدو، في أيّامنا، جذّابًا إلى هذا الحدّ، وسهل المنال بصورة مباشرة، هو الشعور الذي يولّده لدى الناس بأنّه متّفق مع المعرفة الآيلة إلى العمل.

لنعد، بعد هذا الاستطراد القصير، إلى موضوعنا، ولنطرح المسألة من جديد بصورة موجزة: ما هو الإيمان؟ جوابنا أنّ الإيمان هو موقف من المواقف التي يتّخذها الإنسان حيال الوجود بمجمله؛ إنّه الشيء الذي يعطي حياة الإنسان معناها، إذ يوفّر لها قاعدة ترتكز عليها، وهو معنى أسبق من التفكير ومن العمل الإنساني، ومن دونه لا يستطيع الإنسان، في نهاية المطاف، لا أن يخطّط ولا أن يعمل، نظرًا إلى افتقاره إلى الأساس الذي لا بدّ منه. في الحقيقة، لا يحيا الإنسان بخبز فعاليته التقنيّة فقط. إنّه **إنسان**؛ لذا فهو يحيا بما يميّزه كإنسان: بالكلمة وبالحبّ وبالمعنى. المعنى هو الخبز الذي يُقيت أعماق كيانه. فمن دون الكلمة، ومن دون المعنى ومن دون الحبّ، يغرق الإنسان في لجّة اليأس، وإن كان ينعم باليسر والرخاء. لا أحد يجهل أنّ حالات الإرهاق والتضايق غالبًا ما تتفشّى في أوساط البحبوحة الماديّة. والحال أنّ المعنى لا ينشأ من المعرفة، بل إنّ

استنباطه بهذه الطريقة، أي العمل على توليده من المعرفة المتعلّقة بما «يمكن إحداثُه»، أشبه ما يكون بحماقة مونشهاوسن الذي حاول إنقاذ نفسه من الغرق في المستنقع بتعلّقه بشَعر رأسه. أليست هذه الحكاية صورة دقيقة عن وضع الإنسان؟ لا أحد يقدر على إخراج نفسه من مستنقع الشك واليأس؛ فلن يتوفّر لنا ذلك بواسطة القياسات والبراهين المنطقيّة، أو من خلال مقالة «أنا أُفكّر، إذًا أنا موجود» كما كان ديكارت لا يزال يعتقد. فالمعنى الذي يبتدعه الإنسان لنفسه لا معنى له في نهاية المطاف. لأنّ المعنى، أي الأساس الذي عليه يقوم وجودنا كلّه، لن نستطيع أن نبتدعه بذاتنا، وليس لنا إلّا أن نتلقّاه.

لقد انطلقنا من عملية تحليل عام جدًا للموقف الإيمانيّ الأساسي، وها نحن نصل مباشرة إلى المفهوم الحقيقيّ للإيمان المسيحي. أن أؤمنَ مسيحيًّا معناه أن أركن إلى المعنى الذي يحمل وجودي ويحمل وجود العالم أيضاً، وأن أعتبره بمثابة صخرة صلبة يمكنني الاستناد إليها من دون خشية. ويمكننا القول، وفق التعبير التقليديّ: أن يؤمن المرء مسيحيًّا يعني أن يجعل من حياته استجابة للكلمة، اللّوغوس، الذي هو جذر كلّ شيء وأساسه. ويعني ذلك التسليمَ بأنّ المعنى الذي لا يتوقّف وجوده علينا، والذي ليس في مقدورنا غيرُ اقتباله، قد أُعطي لنا سلفًا بحيث يكفينا أن نلتقطه وأن نستسلم له. وعليه، يعني الإيمان المسيحيّ الاعتراف بأنّ الهبة أسبق من العمل، من دون أن يؤدّي ذلك إلى الغضّ من قيمة العمل، أو حتى القول بكونه غير ذي فائدة. فالفضل في كوننا قادرين على العمل إنّما يعود إلى كوننا قد تلقّينا. ثمّ إنّ الإيمان المسيحي، كما سبقنا وقلنا، يضفي على غير المنظور من حيث هو الواقع الحقيقيّ الذي يكفل وجودنا، ممّا يتيح لنا أن نجابه العالم المنظور باطمئنان، مدركين لمسؤوليتنا تجاه العالم غير المنظور الذي هو أساس كلّ الأشياء. بفعل ذلك يمثّل الإيمان المسيحي – وهذا ما لا يمكن إنكاره – تحدّيًا مزدوجًا للموقف الذي تنادي به النظرة الحديثة إلى العالم. «فالوضعانيّة» و«الظاهرانيّة» تحثّاننا على حصر اهتمامنا بالـ«منظور»، بالـ«ظاهرة»، بالمعنى الأوسع للكلمة، وبأن نعتمد، في جميع علاقاتنا مع الوجود، هذا الموقف الذي أتاح لعلوم الطبيعة أن تحقّق كل ما حقّقته من نجاح. والتقنيّة هي أيضاً تدعونا إلى الاتكال على التطبيق العملي الذي من شأنه أن يوفّر لنا نقطة ارتكاز متينة. والحال أنّ الأوّليّة الممنوحة لغير المنظور ولتلقّي الهبة اللّدُنيّة تنحو المنحى المناقض تمامًا. هذا ما جعل القفزة في اللاّمنظور، تلك القفزة التي يقتضيها الإيمان، تكتسب هذا القدر من الصعوبة في أيّامنا. غير أنّ حريّة الإبداع وإخضاع

المنظور بفضل البحث المنهجي لم تصبح ممكنة، في التحليل الأخير، إلّا بفعل الطابع المؤقّت الذي يضفيه الإيمان على هذه الفعالية بواسطة السيطرة التي نحرزها عليها.

سادسًا: الإيمانُ العاقل

يُستدلّ من الأفكار الآنفة على مقدار الانسجام الذي يجمع بين الكلمة الأولى من قانون الإيمان «أؤمن» والكلمة الأخيرة منه «آمين»، وهما الكلمتان اللّتان تؤلّفان ما يشبه الإطار الجامع بالنسبة إلى جميع القضايا الواردة ما بينهما، وتعبّران عن البُعد الداخلي الذي يتّسم به مضمون قانون الإيمان بمجمله. في هذا الاتّفاق بين «أؤمن» و«آمين» تتجلّى الحركة الروحيّة التي تحيي كلّ شيء. إنّ لفظة «**آمين**» ما يشبه الصدى للفظة «آمن»: أي الاستناد بثقة إلى قاعدة متينة، مستقلّة عن جهودنا وعن حساباتنا، ولكنها، بفضل هذا بالذات، تضمن وجودنا؛ وتفويض الأمر إلى هذا «المعنى» الذي يسبق وجودنا، والذي يؤلّف أساس العالم، والذي يمنحنا حريّة الإبداع.

مع ذلك، فإنّ مثل هذا التصرّف لا يعني الاستسلام الأعمى للّامعقول، بل على العكس، الذهاب باتجاه اللّوغوس، العقل، باتجاه المعنى، أي باتجاه الحقيقة نفسها. لأنّ القاعدة التي يستند إليها الإنسان لا يمكن أن تكون، في نهاية المطاف، ولا يجب أن تكون، إلّا الحقيقة التي تتكشّف، بالذات. من هنا اصطدامنا المفاجئ بآخر تناقض بين الإيمان والمعرفة العملانيّة. وبالفعل، فإنّ هذه الأخيرة تقتصر منطقيًّا، كما تبيّن لنا سابقًا، على الموضوعيّ، على الحدث، على ما هو قابل للقياس، فتغضّ النظر، والحالة هذه، عن الحقيقة. إذا كانت المعرفة العملانيّة قد حقّقت إنجازات باهرة فبفضل عدولها عن الانشغال بمسألة الحقيقة؛ فهي تكتفي بالتحقّق من «صحّة» (Stimmigteit) النظام الذي تتّبعه حيث ينبغي أن يتطابق انتظامُ عمل الاختبار والفرضيّة. بتعبير آخر لا تهتمّ المعرفة العملانيّة بجوهر الأشياء، **بالموجود في ذاته**، بل فقط بمنفعة هذه الأشياء **بالنسبة إلينا**. إنّ التحوّل باتجاه المعرفة العملانيّة هو إحدى نتائج هذا التخلّي عن «الموجود – في – ذاته» وعدم النظر إليه إلّا من حيث المردوديّة. والواقع أنّ نقل مسألة الموجود إلى صعيد **الحادث** (Faktum)، و«الممكن إحداثه» (Faciendum)، قد أدّى، بالضرورة، إلى تغيير جذريّ في مفهوم الحقيقة نفسها. فلقد حلّت حقيقة «الموجود – في – ذاته» منفعة الأشياء بالنسبة إلينا، هذه المنفعة التي تثبتها النتائج. يجب الاعتراف بأنّ

هذه الحقيقة وحدها قابلة لعمليّات التحقّق التي نجريها، تلك العمليات التي لا تأثير لها على الموجود.

يقصد المسيحي من خلال موقفه الإيماني، الذي يعبّر عنه بهذه الكلمة الصغيرة **آمين** التي تتضمّن المعاني المتقاربة الآتية: «وثق بـ»، «إتّكل على»، «الأمانة»، «الرسوخ»، «القاعدة المتينة»، «الوقوف»، «الحقيقة»... التأكيد أنّه لا يعتمد، كأساس، غير الحقيقة التي تستطيع، وحدها، أن تمنح وجوده معنى. وهكذا يفترض فعل الإيمان، من حيث جوهره، الاقتناعَ بأنّ **اللوغوس**، الأساس «العقلانيّ» الذي نستند إليه، وهو أساس حامل للمعنى، لا يمكن أن يكون غير الحقيقة(١٣). فالمعنى الذي ليس هو الحقيقة لن يكون سوى مجرّد لامعنى. إنّ هاتين الكلمتين **آمين ولوغوس** اللّتين تعنيان، في آن واحد، المعنى والأساس والحقيقة، تنطويان على نظرة كاملة إلى العالم. إنّ شبكة الإحداثيّات التي من خلالها ينظر الإيمان المسيحيّ إلى العالم، ويواجهه، إنما تظهر عبر استحالة التفريق بين مختلف المعاني التي تتضمّنها هاتان الكلمتان. هكذا يتبيّن لنا بجلاء أنّ الإيمان، في جوهره، لا يقوم على تراكم من المفارقات المبهمة؛ ويتّضح لنا كذلك كم هو مجافٍ للحقيقة أن يتحصّن المؤمن خلف فكرة السرّ، كما يحدث أحيانًا كثيرة، لتمويه عجز العقل. عندما يفضي اللاّهوت إلى مختلف أنواع الحماقات ويقصد، من خلال لجوئه إلى فكرة السرّ، ليس إلى تبرير تلك البلاهات فحسب، بل أيضاً إلى تقديسها، إذا أمكن، يكون قد برهن على جهله لفكرة «السرّ» الحقيقيّة. الحقيقة أنّ السرّ ليس نفيًا للعقل؛ بل هو شيء يتيح للإيمان أن يكون عقلاً من نوع ما. إذا كان صحيحًا أنّ الإيمان ليس معرفة من طراز المعرفة العملانيّة التي تتصف بإمكان الفحص والتحقيق، وأنّه لا يمكنه إلّا أن يصبح عُرضة للسخرية إذا أصرّ، بالرغم من كلّ شيء، على الظهور بهذا المظهر، فإنّ المعرفة العملانيّة التي تقتصر، من حيث الجوهر، على الظاهرة وعلى الأداء الوظيفي، وهي معرفة قابلة للتحقيق والفحص، هي أيضاً عاجزة عن بلوغ الحقيقة، نظرًا إلى كون منهجيّتها تؤدّي، من طبعها، إلى جهل الحقيقة. يجب على حركة الاقتراب من حقيقة الموجود أن ترتدي شكل «الفهم» لا شكل «المعرفة»، أعني أن يفهم الإنسان منّا المعنى الذي يكون قد ركن إليه. من الضروري أن نضيف أنّ إمكان الفهم ليس متاحًا لنا إلّا بقدر ما نولي غيرَ المنظور هذه الثقة، بقدر ما نستند إلى هذه الدّعامة. لأنّ الفهم لا يتيسّر من دون هذا الركون، لأنّ الفهم يعني أنّ المعنى المتلقّى على أنّه **أساس** اُقتبل وفُهم

على أنّه **معنى**. ذاك هو، على ما أعتقد، مدلول ما نسمّيه «فهمًا»: اعتبار الأساس الذي نستند إليه بمثابة معنى وحقيقة، والاعتراف بأنّ هذا **الأساس يمثّل المعنى**.

إذا كان الأمر كذلك، لا يعود فعلُ «فَهِمَ» يتعارض قطعًا مع فعل «آمن»، بل يؤلّف العنصر الأكثر لزومًا من عناصره. وفعلاً، فإنّ معرفة العالم في وظيفيّته، هذه المعرفة التي يتيحها لنا اليومَ الفكرُ التقنيّ والعلميّ بصورة رائعة، هي معرفة أدنى من أن تبلغ فهم معنى العالم والموجود. لا يمكن الفهم إلّا انطلاقًا من إيمان. لذا يؤلّف اللاّهوت، من حيث هو مقال في الله الذي يجعل الفهم ممكنًا، من حيث هو مقال موافق للّوغوس (= العقل: الذي يفهم بطريقة عاقلة) مهمّةً جوهريّةً من مهمّات الإيمان المسيحي. ذاك هو السبب الذي يحتّم أن نربط بوجهة النظر هذه الحقَّ الثّابت، غير القابل للتقادم، الذي يعود للعنصر اليونانيّ في الدّين المسيحي. فليس من قَبيل الصدفة أن تكون الرسالة المسيحيّة، وهي في طور الإعداد، قد تغلّلت أوّل الأمر، في العالم اليوناني وامتزجت بمسألة المعقوليّة والحقيقة[١٤]. لا يَسُوغ الفصل بين «آمَن» و«فهم»؛ تمامًا كما لا يمكن الفصل بين «آمَن» و«استند إلى»... لأنّ «الاستناد إلى» و«الفهم» مرتبطان ارتباطاً لا انفكاك فيه. لهذا السبب جاءت الترجمة السبعينيّة للآية المذكورة من أشعيا تكشف بُعدًا لا يسوغ حذفه من الكتاب المقدّس في حال الحرص على تجنّب المواقف التي تمليها النزوات أو التشيّع لمذاهب معيّنة.

صحيح أنّ فعل الفهم، من طبعه، يتجاوز باستمرار قدرتنا على «الإدراك التصويريّ» ممّا يفرض الاعتراف بأنّ ثمّة شيئًا أكبر منّا يكتنفنا ويستوعبنا. والحال أنّه إذا كان فعل «فهِمَ» يعادل القول بأنّنا نحن أنفسنا «مستوعَبون» و«في حالة احتواء»، فإنّ ذلك يعني أنّه ليس بوسعنا الذهاب إلى أبعد من ذلك من أجل «فهم» ما «يستوعبنا» نحن، وما يضفي علينا معنى، بالفعل نفسه (Begreifen/Umgriffensein). من خلال هذا المنظور يصحّ الأخذ بفكرة السرّ، بمعنى أنّ السرّ هو المبدأ الذي يسبق وجودنا ويتجاوزه بدون انقطاع، وأنّنا لن نستطيع اللّحاق به أبدًا. علمًا أنّ مسؤولية «الفهم» التي يفقد الإيمان كرامته، في حال غيابها، ويتقوّض، إنّما تتجسّد في كون ذاك الشيء الذي لا نستطيع نحن الإمساك به هو الذي يقبضُ علينا و«يحتوينا».

سابعًا: «أؤمنُ بكَ»

إنّ الأفكار التي أوردناها حتى الآن ما زالت، على وفرتها، غير وافية بأن تكشف لنا عن خاصّة الإيمان المميّزة: انفتاحه على كائن شخصيّ. فالإيمان المسيحيّ يفوق خيار الإيمان بمبدأ روحيّ عليه يقوم العالم. فالعبارة المركزيّة لقانون الإيمان المسيحي لا تقول: «أؤمن بشيءٍ ما»، بل تقول: «أؤمن بك»[١٥]. إنّها كناية عن لقاء مع الإنسان يسوع، وهي تكتشف، من خلال هذا اللقاء، أنّ معنى العالم هو شخص. وهذا الشخص هو شاهدٌ لله بفعل حياته في الآب وبفعل علاقاته المباشرة والكثيفة معه تعالى؛ فيه أصبح من الممكن لمس الموجود الأعلى غير الملموس، وبه أصبح الموجودُ الأعلى اللامتناهي البُعدِ قريبًا غاية القرب. بل علاوة على ذلك، فليس يسوع هو ذاك الشاهد الذي نقبل شهادته بما أدركه إبّان حياة تحقّق خلالها، فعلاً، انقلاب العودة باتجاه الحقيقة الكلّية بفعل التخلّي عن زيف محدوديّة الحياة السّطحيّة، فحسب، إنّما هو أيضاً حضور الأبدي بالذات في هذا العالم. فيتجلّى معنى الحياة حضورًا بصورة الحبّ، ذاك الحبّ الذي يغمرني أنا أيضاً، ويجعل الحياة تستحقّ مني أن أتحمّل عناءها بفعل هذه الهبة الفائقة الإدراك، المتمثّلة في حبّ لا تهدّده نهاية ولا تعكّره الأنانيّة. معنى الحياة هو الـ«أنت» الماثل في قولة «أؤمن بك» وليس «أنت» ذاك السؤال التجريدي الذي ربّمَا ظلّ هو نفسه يبحث عن جواب. بل الـ«أنت» الذي هو مرتكز كلّ شيء وليس في حاجة إلى أيّ مرتكز آخر.

وهكذا، ففعل آمن هو العثورُ على الـ«أنت» الذي عليه يقوم وجودي والذي يعدني بحبّ سرمدي بالرغم من عمليّة التلقّي البشري الذي تعتوره الشوائب حتمًا، وهو حبّ لا يكتفي فقط بالتّوق إلى الدوام الأبديّ، بل يؤمّن هذه الديمومة الأبديّة بالفعل. إنّ الإيمان المسيحي يحيا بتلك الحقيقة التي ليس مؤدّاها وجود معنى موضوعيّ فحسب، بل كون هذا المعنى السامي يَعرفني ويحبّني، وأنّه يمكنني أن أستسلم له استسلام الطفل الذي يعرف أنّ جميع مشاكله قد حُلَّت في «أنت» أمّه. هذا ما يجعل الإيمان والثقة والحبّ تؤلّف الشيء نفسه في النتيجة؛ لأن جميع حقائق الإيمان ليست سوى تعابير عينيّه عن هذا الخيار الأساسيّ: «أؤمن بك»، وهو خيار اكتشاف الله في وجه الإنسان يسوع الناصري.

من المؤكّد، مع ذلك، أنّ كل ما تقدّم قوله لا يلغي واجب التفكير، كما تبيّن لنا

آنفًا. «هل أنت حقًّا هو؟»: ذاك هو السؤال الذي أوكل يوحنا المعمدان إلى بعض تلاميذه، في ساعة من ساعات الكَرْب المُضني، أن يطرحوه باسمه على الحَبْر الناصريّ الذي تعرّف فيه إلى سيّده الأعلى، والذي لم يكن هو إلَّا ممهّدًا له. «هل أنت حقًّا هو؟». سيظلّ المؤمن دائمًا يعاني عذاب هذا الوضوح الغامض الذي تحيط به هالته إحاطة السجن المظلم الذي لن يستطيع الفرار منه. أضف إلى ذلك عدم مبالاة العالم الذي يتابع مسيرته كما لو أنَّه لم يحدث شيء، والذي يبدو وكأنّه يسخَر من رجائه. «هل أنت حقّاً هو؟»: يجب طرح هذا السؤال ليس بمقتضى النزاهة العقليّة، أو بسبب المسؤوليّة التي يتجشّمها العقل فحسب، بل أيضاً بسبب ناموس الحبّ العميق الذي يرغب في المزيد من التعرّف إلى ذاك الذي منحه الرضى بغية التمكّن من حبّه بصورة أفضل. سيتبيّن للقارئ أنّ جميع الأفكار التي يتألّف منها هذا الكتاب تتساوق في نهاية المطاف بما يتجاوب وهذا السؤال، وجميعها تدور في فلك هذا المبدأ الأساسيّ من مبادئ قانون إيماننا: «أؤمن بك، يا يسوع الناصري»، بك أنت معنى (لوغوس) العالم ومعنى حياتي.

الفصل الثاني

الوَجْهُ الكنسي للإيمَان

أوّلاً: ملاحظةٌ تمهيديّة حول نشأة قانون إيمان الرسل وبنيته[١٦]

لقد اكتفينا، حتى الآن، بالمسألة الشكليّة من مسائل الإيمان ككلّ؛ فلقد درسنا نقطة تداخلِه الممكن في الفكر الحديث ودوره فيه. هذا ما جعل المسائل المتعلّقة بمضمون الإيمان تبقى، بالضّرورة، مطروحةً على بساط البحث، وربّمَا كان الموضوع بمجمله ما زال يبدو أبهت وضوحًا ممّا ينبغي، وأقلّ دقّة مما يجدر به. فلا بدّ، من أجل التوصّل إلى الأجوبة المطلوبة، من تحليل الإيمان المسيحيّ في شكله الواقعي الذي سنتفحّصه الآن انطلاقًا من قانون إيمان الرسل، هذه الصيغة التي نعتمدها كدليل. وسيكون من المفيد أن نذكر، بادئ الأمر، بعض التواريخ المتعلّقة بأصل قانون الإيمان وبنيته. فمن شأن ذلك أن يتيح لنا أيضاً إبراز صوابيّة النهج الذي نعتمده. لقد تكوّنت بنية قانون إيماننا، بصورة إجماليّة، إبّان القرنين الثاني والثالث بالارتباط مع احتفالاتِ العماد. أمّا من حيث البقعة الجغرافيّة التي نشأ فيها قانون الإيمان أوّل ما نشأ، فلدينا دليل على ذلك في أحد النصوص الرومانيّة. أمّا الوسط الحيوي الذي وُلد فيه، فهو إطار شعائر العبادة، ولا سيّمَا الاحتفالات برتبة العماد. لقد استُوحيَ الشكل الأساسي لهذا السرّ من أقوال يسوع القائم من الموت التي ذكرها متى الإنجيلي (٢٨ : ١٩)، حيث جاء: «إذهبوا الآن وتلمذوا كلّ الأمم معمّدين إيّاهم باسم الآب والابن والروح القُدُس». وتُطرح على الحديثِ التنصّرِ، وفقًا لهذا النصّ، ثلاثةُ أسئلة: «هل تؤمن بالله الآب الضّابط الكلّ؟ هل تؤمن بيسوع المسيح ابن الله؟ هل تؤمن بالروح القدس؟[١٧] ...»

فيجيب الحديثُ التنصّرِ عن كلّ واحد من هذه الأسئلة بقوله : «أؤمن» ؛ وفي كلّ مرّة من هذه المرّات الثلاث يُغطّس في الماء. أي إنّ أقدم شكل من أشكال قانون الإيمان يتألّف من حوار مثلّث الأجزاء يواكب الاحتفال برتبة العِماد ، ويقوم كل جزء منه على سؤال وجواب. من المحتمل أن تكون بعض الإضافات المتعلّقة بالمسيح قد زيدت ، منذ القرن الثاني ، وخصوصاً في القرن الثالث ، إلى الجزء الأوسط من هذه الصّيغة البالغة البساطة المأخوذة حرفيًّا عن النصّ الوارد في إنجيل متّى. كان المقصود بذلك تمييز المسيحي نوعيًّا ، لأنّ مناسبة العماد تؤلّف إطارًا مؤاتيًا للتعبير بإيجاز عمّا يمثّله المسيح بالنسبة إلى المسيحي. وكذلك وُضِّح ووُسِّع الجزء الثالث من الحوار مع المتعمّد ، أي ما يتعلّق بالروح القدس ، بحاضر الحقيقة المسيحيّة ومستقبلها.

في القرن الرابع نجد نصًّا متتابعًا وقد تخلّص من خطّة السؤال – الجواب. كذلك فإنّ النصّ الموجود في اللغة اليونانيّة فيه ما يحمل على الاعتقاد بأنّه يعود إلى القرن الثالث ، لأنّ اللغة اللاّتينيّة كانت قد أصبحت لغة الطقوس الدينيّة في روما إبّان القرن الرابع بصورة نهائيّة. ولم يطل الوقت حتى ظهرت ترجمة لاتينيّة لقانون الإيمان. ونظرًا للموقع المميّز الذي كانت تنعم به كنيسة روما بالنسبة إلى سائر أقطار الغرب ، انتشر القانون الرومانيّ للإيمان المتلوّ في أثناء رتبة العماد انتشارًا سريعًا في البلدان الناطقة باللاتينيّة. وقد أدّى ذلك أيضاً إلى حصول سلسلة من التعديلات الخفيفة في النصّ. أخيرًا فرض شارلمان ، في أصقاع امبراطوريّته كلّها ، نصًّا معيّنًا ، مستمدًّا من الأصل الروماني القديم ، هو النصّ الذي اتّخذ شكله النهائي في بلاد غاليا. هذا النصّ بالذات هو الذي تبنّته روما في القرن التاسع.

منذ القرن الخامس ، وربّما منذ القرن الرابع ، كانت قد سرت أسطورة تقول بأنّ أصل قانون الإيمان يعود الى الرُّسل ؛ وبعدها بقليل (من المحتمل أن يكون ذلك في القرن الخامس) بلغ الأمر ببعض الدّارسين أنّهم نسبوا الى كلّ واحد من الرسل تأليف أحد البنود الاثني عشر التي أخذوا ، منذئذ ، يتبيّنون وجودها في مجمل نصّ قانون الإيمان.

بقي هذا القانون الروماني للإيمان مجهولاً في الشرق. ولكم كانت دهشة ممثّلي الكنيسة الرومانيّة في مجمع فلورنسا (القرن الخامس عشر) كبيرة حين علموا من ممثّلي الكنيسة اليونانيّة أنّ هذا القانون الشهير المنسوب إلى الرسل مجهولٌ لديهم. وفي الواقع لم يكن الشرق قد صاغ قط قانون إيمانٍ موحّدًا ، لسبب بسيط هو أنّه ما من كنيسة معيّنة في

الشرق كانت تتمتّع بوضع يمكن مقارنته بوضع كنيسة روما المعتبرة الكرسيّ الرسوليّ الوحيد في بلاد الغرب. فالشرق ظلّ يتّصف على الدوام بتعدد قوانين الإيمان التي يبتعد منحاها اللاّهوتي بعض الشيء عن منحى القانون الروماني. **فقانون الإيمان** الروماني (وتاليًا **قانون الإيمان** الغربي ككلّ) يشدّد بنوع خاص على تاريخ الخلاص، على العنصر المسيحانيّ؛ فهو يتركّز، إذا جاز التعبير، في صميم موضوعيّة التاريخ المسيحي، فيسلّم بديهيًّا بفكرة تجسّد الله من أجل خلاصنا، من دون الاهتمام بأسباب هذه الحادثة، ومن دون البحث عن ارتباطها بمجمل التاريخ. بالمقابل كان الشرق يحاول، على الدوام، فهم الإيمان المسيحي من منظور كونيّ – ماورائي. يتبيّن لنا ذلك من خلال مختلف قوانين الإيمان حيث نُلفي الخريستولوجيا مرتبطة دائمًا بنظرية الخَلْقْ بحيث يتلازم هذا الحدث الفريد من نوعه في التاريخ تلازمًا صميميًّا وعمليةَ الخلق الشامل المستمرّة. سوف نعرض، فيما بعد، كيف اتّسعت هذه النظرة في أيّامنا بفضل النبضة الدافعة التي أحدثتها مؤلّفات تيّارد دو شاردان، وقد جعل صداها يتنامى على الدوام في الوجدان الغربيّ.

ثانيًا: حدودُ هذا النصّ وأهميّتُه

ربّمَا استدعتْ هذه اللمّحة الإجمالية التقريبيّة عن تاريخ قانون الإيمان تفسيرًا إضافيًا، لأنّ هذه النظرة السريعة على تكوّن النصّ تُظهر مقدار الزخم الذي ميّز تاريخ الكنيسة إبّان الألف الأوّل من حياتها، مع ما يخالط هذا التاريخ من عظمة ومن بؤس. في رأيي أنّ هذا المظهر يرتدي أيضاً بعض الأهمية بالنسبة إلى الإيمان المسيحي نفسه، إذ يكشف عن الوجه الروحيّ فيه. في بداءة الأمر يعبّر قانون الإيمان عن إيمان جميع مسيحيي ذلك الزمان بالثّالوث الأقدس، بالرغم من الانقسامات والتناقضات كلّها. إنّه الاستجابة لدعوة يسوع الناصري القائل: «تلمذوا جميع الأمم وعمّدوهم». فقانون الإيمان هذا يقرّ أنّ يسوع يمثّل دنّو الله من البشر كما يمثّل المستقبل الحقيقي للإنسان. لكنّه أيضاً يعيّن أصول الانقسام بين الشرق والغرب، من خلاله يتبيّن وضع روما المميّز من حيث هي عاصمة التقليد الرسولي، بما ينتج عن ذلك من زَخْم بالنسبة إلى الكنيسة جمعاء. والخلاصة أنّ هذا النصّ يعكس أيضاً تأحيد الكنيسة الغربية الناجم عن السياسة، واستلاب الإيمان بفعل استخدامه وكأنّه وسيلة لتوحيد الامبراطورية. فمن خلال هذا النصّ الذي اعتُمد على أنّه «رومانيّ»، مع أنّ صيغته فُرضت على روما من

خارجها، ينكشف لنا كلّ بؤس الإيمان الذي اضطرّ إلى الاكتفاء بالحفاظ على سلامة استقلاله، وسط تضارب المصالح السياسيّة. إنّ التقلّبات التي أصابت هذا النصّ تبيّن لنا مقدار ما خالط الجواب على الدعوة الآتية من الجليل خلال تحقّقه التاريخي من الأمور البشرية، ومن المصالح الإقليميّة الخاصّة، ومن الخلافات التي عصفت بالمدعوّين إلى الوحدة، ومن مكائد أهل الحوْل والطوْل. ينبغي لنا، على ما أعتقد، أن نعي كلّ ذلك، لأنّ هذه الأمور هي أيضاً تؤلّف جزءًا من حقيقة الإيمان الواقعيّة في العالم. وينبغي أن نتبيّن أنّ القفزة الجريئة التي يتطلّبها الإيمان لا تتمّ إلّا من ضمن واقع الحقارات البشرية. فالإنسان منّا لن يكون بالضرورة قمّةً في الكبر والنبل المحض إبّان اللحظة التي يحقّق فيها، إذا جاز التعبير، أعظم إنجاز له، وهو تلك القفزة التي يتجاوز بها وجوده الضحل شطر المعنى المطلق الذي يكفل وجوده. في هذه اللّحظة أيضاً تتكشّف تناقضات ذاته من خلال فعله، فيبدو على حقيقته، بائسًا في عظمته، لكنّه كبير دائمًا في بؤسه. من هنا نتبيّن جانبًا جوهريًّا من جوانب الإيمان: الإيمان يتضمّن، ويجب أن يتضمّن الغفران، لأنّه يريد البلوغ بالإنسان إلى الإقرار بكونه لا يتمكّن من تحقيق ذاته إلّا بتلقّي الغفران وبمنحه للآخرين، وهو في حاجة الى هذا الغفران، حتى من أجل أروع مآثره وأنقاها.

يحقّ للمرء منّا أن يتساءل إزاء المؤثّرات البشرية التي تعتور نصّ قانون الإيمان هل يصحّ اعتماد هذا النصّ كدليل يمهّد لحقائق الإيمان المسيحي الأساسية التي تؤلّف موضوع هذا الكتاب. بل ألا يؤدّي بنا ذلك الى التّيْه في مجال شديد الغموض واللّبس؟ لا بدّ من طرح مثل هذا السؤال. لكنّ التدقيق المتعمّق سيوضح لنا أنّ قانون الإيمان الذي نحن في صدده هو، في جوهره، صورة صادقة عن إيمان الكنيسة الأوّليّة ويمثّل بأمانة نواة البشرى المباركة بالرغم من تحوّلاته التاريخيّة. فالفروقات التي أشرنا إليها آنفًا، بين الشرق والغرب، ليست سوى نقاط تباين ناجمة عن مقاصد ترمي الى إبراز بعض النقاط اللّاهوتيّة، لا عن الاختلاف حول الإيمان. على كلّ حال سوف نركّز، باستمرار، مجمل البحث في محاولة التفسير هذه، على العهد الجديد ونشرح قانون الإيمان من منظاره.

ثالثًا: الاعتراف بالإيمان والمعتقد

علينا أن نتأمّل أيضاً جانبًا آخر من الموضوع. في هذا النصّ المرتبط، من حيث أصلُه، بسرّ المعموديّة، نلقى بداية معنى «العقيدة»، معنى «الجهر بالإيمان» في

المسيحيّة، وأيضًا بداية معنى سوف نسمّيه فيما بعد «معتقدًا». كان **قانون الإيمان**، كما سبقنا وأشرنا، يقوم على جواب مثلّث على سؤال ثلاثيّ ضمن إطار الاحتفال برتبة العماد: «هل تؤمن بالله، وبيسوع المسيح، وبالروح القدس؟». لنضف الآن أنّه يمثّل التأكيد الإيجابي الذي أُحِلَّ محلَّ العدول المثلّث السابق: «أكفر بالشيطان وبأبّهته وبأعماله»[١٨]، لكأنّك تقول إنّ الإيمان، في جوهره، هو فعل اهتداء، فعل انقلاب، به يحيد الإنسان عن التعبّد الصنميّ الطابع للمنظور وللتقنية، ويتوجّه نحو غير المنظور بقلب عامر بالثقة. يمكن التعبير عن معنى كلمة «أؤمن» بكلمة «أستسلم لـ... أنضمّ إلى»[١٩]. ليس الإيمان، بسبب طابعه كمجاهرة إيمانيّة، أو بسبب أصله، فعلَ تلاوة نصوص، ولا عملية قبول بنظريات تتعلّق بأمور نجهل كلّ شيء عنها ومع ذلك نجهر بها كما لو كنّا متأكّدين من حقيقتها، إنّما الإيمان عبارة عن تحوّل وجوديّ يحرزه الإنسان. من الممكن أن نقول عنه بلغة هايدغر إنّه يؤلّف منعطفًا (Kehre)، كلّيًّا، من شأنه، بفعل ذلك، أن ينسج باستمرار بنية جديدةً لحياة الإنسان. إنّ معنى الإيمان كهداية، وكمنعطف حياة، وكانقلاب وجوديّ، يتجلّى بوضوح من خلال العدول الثلاثي والتأكيد الثلاثي وعملية التغطيس الثلاثي التي ترمز الى الموت والقيامة الى حياة جديدة. في عملية التحوّل الذي يميّز الإيمان ينحبك الـ«أنا» والـ«نحن» والـ«أنا» والـ«أنت» بطريقة تعبّر عن صورة الإنسان بأكملها. فهذا التحوّل يعني الشخصِ إلى أبعد حدّ، علمًا أنّ الطابع الشخصي المتجلّي هنا ماثلٌ في كون التحوّل المعني يتّسم بسمة مفردة يتعذّر استبدالها، تعبّر عنها بجلاء عبارتا «أؤمن» و«أعدل» المثلّثتان: أي إنّ حياتي أنا هي التي يجب أن تتحوّل وتتبدّل؛ هذا من جهة؛ لكنّ ثمّة أيضاً عنصرًا آخر إلى جانب هذا العنصر الشخصي للغاية، هو أنّ خيار الـ«أنا» يأتي على شكل جواب عن سؤال؛ ويتبدّى هذا الخيار من خلال تناوب العبارات: «هل تؤمن؟» – «أؤمن». إنّ هذا الشكل الأوّلي من أشكال قانون الإيمان، المتمثّل في الأسئلة والأجوبة، يبدو لي تعبيرًا عن بنية الإيمان أفضل بكثير من الشكل الجماعيّ اللاّحق الذي تقلّص الى حدود الـ«أنا» الفردي. عندما يحاول المرء منّا، تلمّسًا، اكتشاف جوهر الإيمان المسيحيّ، ينبغي عليه، برأيي، أن يتجاوز النصوص العقائديّة اللاّحقة فيرى أنّ هذا الشكل الأوّليّ الذي يحمل طابع الإيمان الحواريّ يوفّر له التعبير الأكثر ملاءمة، وهو تعبير تحدّر من طبيعة الشيء بالذات. بل أعتبر أيضاً هذا الشكل أكثر ملاءمة من صيغة الجمع «نحن» التي ابتُكِرَتْ في إفريقيا المسيحية وفي المجامع الشرقية[٢٠]. لم يعد هذا الطراز الجديد من صيَغ الجهر

بالإيمان مرتبطاً بعمليّة التحوّل والانقلاب الوجودي اللذين يحصلان بفعل تلّي السرّ المقدّس، ولم يعد متجذّرًا في المنبت الأصليّ للإيمان. فكونه وليدَ الصّراع بين الأساقفة الملتئمين في هيئة مجمع للدّفاع عن العقيدة الصحيحة جعل منه كنايةً عن خطوةٍ أولى شطْر الشكل المستقبليّ الذي سيصاغ به التعبير عن المعتقَد. من حسن الصدف، مع ذلك، أن يكون أعضاء تلك المجامع لم يشغلوا أنفسهم، وقتَها، بمهمّة صياغة مبادئ عقائديّة، لأنّ الصراع من أجل العقيدة الصحيحة كان صراعًا في سبيل إنقاذ سلامة الجهر بالإيمان الكنسيّ، أي الإيمان كما تقتضيه المؤسّسة الكنسيّة، وهو بالفعل نفسه صراع في سبيل الحرص على صحّة التحوّل الوجودي، هذا الانقلاب المتمثّل في الحياة المسيحيّة.

ثمّة مثال نموذجي على ذلك يتجلّى في النزاع الشهير حول مسألة: «مَنْ هو المسيح؟»، ذاك النزاع الذي هزّ الكنيسة إبّان القرنين الرابع والخامس. لم تكن تلك المُشادّة تدور على نظريّات ماورائيّة؛ فهذه الأمور ما كانت لتستطيع أن تخضّ قرنين من الزمن بالقدْر الذي حدث آنذاك، ولا أن تؤثّر في البسطاء من الناس كما حصل وقتئذ؛ بل إنّ المسألة الشاغلة كانت الآتية: ماذا يحصل لي شخصيًّا إن أنا صِرْتُ مسيحيًّا، إن انضويتُ تحتَ راية هذا المسيح وأكّدت، من ثَـمَّ، أنّه النموذج الأصليّ للإنسان، وأنّه قياس الحقيقة الإنسانية؟ أيّ انقلاب كيانيّ يحصل لي من جرّاء ذلك؟ أيّ موقف يستوجبه منّي تجاه الواقع الإنساني هذا الخيار، وأيّ مستوى من العمق يجب أن يبلغه، وما هو الحكم الإجمالي الذي ينطوي عليه؟

رابعًا: قانون الإيمان تعبير عن بنية الإيمان

علينا كذلك أن نتفحّص نقطتين اثنتين تتعلّقان هما أَيضاً بصيغة قانون الإيمان وتاريخه.

أ) الإيمان والكلمة

إنّ صيغة **قانون الإيمان** الذي نتلوه هي فُضلة الحوار الأوّليّ: «هل تؤمن – أؤمن». وهذا الحوار هو أيضاً يعيدنا الى صيغة «نؤمن» حيث «أنا» الـ«أؤمن» لم يذُب، بل

دُمج. وهكذا تشفّ من خلال أصل قانون الإيمان وصيغته الأوّلية كلُّ بنية الإيمان الإناسيّة. من بديهيّ القول أنْ ليس الإيمان نتيجة هذيان يقوم به الأنا المنعزل الذي يختلق الأفكار لنفسه ويحلم وحده بالحقيقة وهو غارق في وحشة انقطاعه عن كل شيء. إنّما الإيمان ثمرة حوار وحصيلة استماع واستقبال واستجابة، بها يندمج الإنسان، عبر التبادل بين الـ«أنا» والـ«أنت» في «نحن» الجماعةِ التي يشاركها الإيمان نفسه.

لقد عبّر بولس الرسّول عن هذه الحقيقة في رسالته إلى أهل رومية بقوله: «الإيمان من السّماع» (الفصل العاشر، العدد ١٧). لكن ربّما قال قائل إنّ هذه الحقيقة قد تكون مشروطة بظروف عصر ما؛ والحال أنّ عنصر الظروف هو المرشّح للتبدّل. من هنا الميل إلى اعتبار الإيمان بمثابة نتيجةٍ لوضع اجتماعي معيّن. فربّما جاء يوم يقال فيه: «الإيمان يتولّد من القراءة» أو «من التفكير». كلاّ، فتأكيد بولس ليس صدى لزمن تاريخيّ، بل إنّ قوله هذا يعبّر عن بنية الإيمان الثابتة، فيه يظهر، على جلائه، الفرقُ الجوهري بين الإيمان ومجرّد الفلسفة، مع العلم أنّه فرق لا يمنع الإيمان، في جوهره، من رَفْد البحث الفلسفي عن الحقيقة. بالفعل، الإيمان يتولّد من «الوعظ» لا من «التفكير» كما هي حال الفلسفة. فالإيمان، من طبعه، لا يرمي إلى تصوّر ما هو قابل للتصوّر بحيث يكوّن، في نهاية المطاف، ثمرةً من بنات أفكاري، بل يتّصف بميزة نوعيّة هي كونه يتولّد حقًّا من الوعظ، وكونه تلقيًا لحقيقة معطاة وليس نتاجًا شخصيًّا. أمّا إعمالي لفكري في موضوع الإيمان فلا يتعدّى كونَه «إعادة تفكير»(Nach-denken) وإعادة تمحيص لما أكون قد سمعته وتلقّيته.

بعبارة أخرى، السّماع، في الإيمان، له الأسبقيّة على الفكر، وهذه الأسبقية هي التي تميّزه عن الفلسفة. أمّا لدى الفيلسوف، فالفكرة تسبق الكلمة. الفلسفة هي نتاج التفكير الذي يحاول صاحبه، مِن بَعْد، ترجمتَه بكلمات؛ إلّا أنّ مثل هذه الكلمات تُعتبر دائمًا ثانويّة بالنسبة الى الفكرة وقابلةً، مبدئيًّا، للاستبدال بكلمات أخرى. أمّا الإيمان، فعلى العكس من ذلك، يأتي إلى الإنسان من الخارج: تلك هي علامته الفارقة. ليس الإيمان فكرة شخصيّة جاءت منّي، بل هو كلمة الآخر إليّ، كما سبقنا وقلنا؛ فهو ليس من تصوّري ولا يسعني فهمه بكل معنى الكلمة؛ بهذه الصفة نفسها يصل إليّ الإيمان ويستجوبني ويجذبني إلى خطّه. فالبنية المزدوجة: الاستجواب من الخارج «هل

تؤمن؟»، وجوابي «أؤمن»، هي بنية جوهريّة فيه. إذًا ليس من المستغرب، ما خلا بعضَ الحالات الاستثنائيّة النادرة، أن ينقاد المرء الى القول: لم أحظَ بالإيمان نتيجة لبحث خاصّ قمتُ به، إنّما تلقّيته تلقّيًا، وكأنّه كان هو السابق الى ملاقاتي. لا يسع الإيمان، ولا ينبغي له أن يتولّد من التفكير؛ فالفكرة القائلة بوجوب انبثاق الإيمان من تفكيرنا الشخصيّ وبلزوم التوصّل إليه بالسعي الذاتيّ، هي فكرة تنمّ عن نظرة مثاليّة، عن موقف فكريّ يتناسى الصفة الخاصة التي يتّسم بها الإيمان. والحال فإنّ ميزة الإيمان الخاصّة تقوم على تلقّي معطى يستحيل على العقل البشري أن يكوّنه لنفسه كلّيًّا عن طريق التصوّر، مع أنّ عملية التلقّي هذه تُلزم مسؤوليتي، لأنّ هذه الهبة المتلقّاة، حتّى وإن لم تكن ملكًا خالصاً لي، حتّى وإن كنت لا أستطيع أبدًا استدراك تخلّفي عنها والحدّ من أسبقيّتها، تُلزمني بأن أحاول تمثّلها أكثر فأكثر عن طريق استسلامي لها استسلامي لمن يفوقني.

وبما أنّ الأمر كذلك، أي بما أنّ الإيمان ليس من بنَات أفكاري، بل يمثّل لي آتيًا من الخارج، تصبح دعوة الإيمان غير قابلةٍ التكيّفَ وفق الإرادة، وغير قابلة للتبادل، بل هي مفروضة عليّ جاهزة سلفًا، متقدّمة دائمًا على فكري. إنّ السمة الوضعيّة لهذا المعطى الذي يمثّل لي، وليس منّي، والذي يمنحني ما ليس بوسعي إعطاؤه لنفسي، هي التي تميّز عملية الإيمان. عن هذا تنجم أسبقيّة الدّعوة على الفكرة. فليس الفكر هو الذي يبتدع كلمات الدعوة، بل الدعوة المكتملة البناء سلفًا هي التي تشقّ الطريق للفكر النظريّ. بهذه الأسبقية التي تتّصف بها دعوة الإيمان، وبسِمَة الوضعيّة التي ينطوي عليها، ترتبط صفة الإيمان الاجتماعيّة. وهذا فرق بنيوي ثانٍ يميّز الإيمان عن الفكر الفلسفيّ الذي هو فرديّ في جوهره. فالفلسفة، من طبعها، عمل فرد يتأمّل في الحقيقة بصفته فردًا. لأنّ الفكرة، أي الشيء الذي أكون قد تصوّرته، تخصّني أنا، أقلّه ظاهريًّا، لأنّها تأتي منّي مع أنّها لا تتمتّع بحياة مستقلّة، بل ترتبط، إن بصورة واعية أو لا، بعوامل كثيرة. فالفلك الذي تُعدّ فيه هو المجال الداخليّ للعقل، ممّا يجعلها تقتصر عمليًّا عليّ، وتتّخذ بنية فردية. ولا تصبح قابلة للتبليغ بواسطة الكلام إلّا لاحقًا. أمّا الإيمان فهو على العكس تمامًا، كما سبقنا وقلنا: الأوّلوية فيه هي للكلمة المعلَنة. الفكرة شيء داخليّ محض روحيّ، أمّا الكلام فهو عامل وصْل وتبليغ. بفضل الكلام يقوم الاتّصال ويتوطّد على مستوى ما هو روحيّ؛ بفضله يصبح العقل إنسانيًّا، إذا جاز التعبير، أي جسديًّا واجتماعيًّا. فأولوّية

الكلام تستلزم، إذاً، من الإيمان أن يهدف إلى التوحيد الروحي بواسطة مسعى يختلف تمام الاختلاف عن نهج الفكر الفلسفيّ. أوّل ما تقوم به الفلسفة هو السعي بحثًا عن حقيقة شخصيّة، ومِن ثمَّ فقط تعمل على نقل هذه الحقيقة إلى الآخرين. أمّا الإيمان، فهو، خلافًا لذلك، أوّل ما يكون دعوة الى المشاركة، دعوة الى وحدة الروح بواسطة وحدة الكلام. فالإيمان يحمل معنى اجتماعيًّا منذ البداية، هو إرساء وحدة الروح بواسطة وحدة الكلام. في المرحلة الثانية فقط يتيح الإيمانُ لكلّ فرد أن يخوض مغامرته الشخصيّة سعيًا الى الحقيقة.

وإذا كانت بنية الإيمان الحواريّة ترسم لنا صورة من صور الإنسان، فهي تجعلنا أيضاً نكتشف صورة من صور الله. لا يستطيع الإنسان الاتصال بالله إلّا بقدر ما يتّصل بأمثاله من الناس. فالإيمان، أساسًا، رهن بالـ«أنت» وبالـ«نحن»؛ فهو لا يقرّب الإنسان من الله إلّا من خلال هذه العلاقة المزدوجة. أمّا من حيث بنية الإيمان الصميميّة، فالصّلة بالله والصلة بالآخرين من بني البشر مرتبطتان ارتباطاً لا ينفصل، مع العلم أنّ بين الصّلتين المذكورتين ارتباطاً متبادلاً لا مجرّد تجاور. وإذا نظرنا إلى الأمر من منظار آخر أمكننا القول: يأبى الله أن يأتي إلى الإنسان إلّا بواسطة الإنسان؛ فهو لا يبحث عنه خارج عَلاقاته الاجتماعية.

بناء على ما تقدّم ربّما نكون قد أصبحنا، على الأقلّ من داخل الإيمان، أجدر بفهم ظاهرة هي مستغربةٌ للوهلة الأولى وتثير مسألةً بالنسبة الى السلوك الديني لدى الإنسان. إذا نظرنا الى الدّين من زاوية الظاهراتيّة نستدلّ على أنّ فيه، ظاهريًّا، كما في جميع مجالات الفكر البشري الأخرى، تنوّعًا كبيرًا من المواهب، وهذا أمر لا يخفى على أحد. ففي مجال الموسيقى، مثلاً نجد، الى جانب المبدعين، أناسًا هم مجرّد متلقّين، وآخرين ممّن لا يشعرون بالموسيقى إطلاقًا. ويبدو أنّ الأمر كذلك في الدّين. فثمّة «الموهوبون» دينيًّا، وثمّة من لم يحظوا بغير القليل الضئيل منه. الأوّلون غاية في الندرة؛ إنّهم أصحاب تجربة دينيّة مباشرة، ممّن يتمتّعون بموهبة الإبداع في هذا المجال بفضل قوّة نفاذٍ حادّ في المضمار الديني: «الوسيط» أو «المؤسّس»، الشاهد أو النبي، لا فرقَ في التسمية التي أطلقها تاريخ الديانات على هؤلاء الأشخاص. إنهم يتمتّعون بالقدرة على إقامة اتصالٍ مباشرٍ مع الألوهة؛ لكنّهم يمثّلون استثناءً نادرًا جدًا. مقابل هؤلاء الأشخاص من أصحاب الامتياز الذين غدا العالم الإلهي بالنسبة إليهم يقينًا قائمًا على

التجربة، هناك الأغلبية مِن ذوي الشعور الدينيّ؛ صحيح أنّ هؤلاء المتفتّحين على الملأ الأعلى تعوزهم تجربة العنصر القدسيّ لكنّهم حائزون قدرةَ النفاذ إليه بواسطة أحد أولئك المميَّزين.

هنا يطالعنا الاعتراض: ألا ينبغي أن يكون كلّ إنسان متمتّعًا بقدرة النفاذ مباشرة إلى الله، إذا صحّ أنّ «الدين» مسألة تعني كلّ إنسان، وأنّ الله يدعو كل واحد على السواء؟ ألا ينبغي أن يكون ثمّة تكافؤ في «الفُرص» ومساواة بين الجميع في إمكان التوصّل إلى اليقين؟ يبدو هذا السؤال في غير محلّه، بالنظر الى ما سبق قوله ممّا فحواه أنّ حوار الله مع بني آدم لا يحصل إلّا بواسطة حوارهم في ما بينهم. إذ إنّ الفرق في مستوى الهبات اللّدُنّيّة الدينيّة، هذا الفرق الذي يتيح تصنيف الناس إلى أنبياء وإلى مجرّد مستمعين، يرغمهم على التوجّه بعضهم إلى بعض، وعلى أن يحيا بعضهم من أجل بعض. الواقع أنّ النهج الذي قال به أوغسطينوس في شبابه، ومؤدّاه: «الله والنفس – ولا شيء آخر» هو مخطّط غير قابل للتحقيق، وهو غير مسيحي. فالدين، في نهاية المطاف، لا يوجد لدى المتصوّف المنعزل، إنّما يوجد ضمن علاقة الدعوة والسّماع المتبادلة بين الناس. وحوار الإنسان مع الله لا يحصل من دون حوار الناس في ما بينهم. ربّما كان سرّ الله الأبديّ هو الدعوة الأشدّ إلحاحًا والدائمة التجدّد التي تهيب بالبشر أن يتحاوروا. فالحوار، مهما بلغ من التشوّش والتعكّر، يتيح دائمًا **للّوغوس**، هذه الكلمة الحقيقيّة التي منها ينبثق جميع الكلام، وفي سبيل التعبير عنه يَبذل كلّ كلام جهدًا لا يعرف الكلل، أن يتراءى من خلاله.

إلّا أنّ الحوار الحقيقي لا يولد بين الناس طالما هم يتحدّثون عن **شيء ما**. فلكي يكون ثمّة حوار حقيقيّ يجب على الإنسان أن «يعبّر عن ذاته» بدل تطارح المواضيع؛ يجب أن يصبح الحوار اتصالاً. هذا مع العلم أنّ كلّ عمليّة تعبير عن الذات يقوم بها الإنسان تحمل دائمًا في طيّاتها، بطريقة أو بأخرى، تعبيرًا عن الله، لأنّ الله يؤلّف، منذ بدء التاريخ، موضوعَ المناقشات الحقيقيّ بين البشر. فبالقدْر نفسه الذي يعبّر به الإنسان عن ذاته، وبهذا القدر فقط، يندمج **اللّوغوس** الأعلى مع اللوغوس البشري في الكلام الإنساني. لهذا السبب تختفي الشهادة لله عندما يقتصر الكلام على مجرّد كونه وسيلة نقل. ينبغي ألّا نتوقّع أن نحظى بالله من خلال المنطق الرياضيّ. بل ربّما كان هو السبب الحقيقي في الصعوبات التي نلقاها اليوم عند الكلام على الله، فلغتنا تنزع، أكثر فأكثر، الى اتّخاذ

شكل التوافيق الرياضيّة، وإلى عدم التعبير عن غير المعلومات التقنيّة؛ وهي تتراجع باستمرار عن كونها صلةً، من داخل **لوغوس** الوجود الأعلى الشّامل، تتيح للإنسان منّا أن يلامس، سواء بطريقة واعية أو لاواعية، المبدأ الأعلى لجميع الأشياء.

ب) الإيمانُ رَمْز

لقد كشف لنا تأمّلنا في تاريخ قانون إيمان الرسل عن البنية الأوّلية للعقيدة المسيحيّة، تلك البنية التي كانت تُستشفّ من خلال المجاهرة بالإيمان بمناسبة رتبة المعموديّة، كما تبيّن لنا، بالفعل عينه، الشكل الأصلي لما نسمّيه اليوم «عقيدة». في البداية لم يكن ثمّة سلسلة من البنود الإيمانيّة ممّا يمكن تبويبه وتسجيله على أنّه عقائد. ربّما يكون هذا النوع من التصوّرات ملازمًا لعقليّتنا الحاليّة، بيد أنّ الأخذ بها يؤدّي الى تجاهل الطبيعة الحقيقيّة للجهر بالإيمان بالله الذي تجلّى في يسوع المسيح. فمضمون الإيمان المسيحي بأكمله مرتبط ارتباطاً لا ينفصل بالمجاهرة الإيمانيّة التي تحصل إبّان رتبة المعمودية وهي تعني: القبول، والتخلّي، والاهتداء، والانقلاب الوجودي، والاتجاه الحياتي الجديد. بتعبير آخر، لا توجد العقيدة المسيحيّة على شكل مبادئ متتالية، منفصلة بعضها عن بعضها كذرّات المادّة، إنّما تتجسّد في وحدة «قانون الإيمان»، وهي تسمية أطلقتها الكنيسة الأوّلية على عملية الجهر بالإيمان إبّان رتبة المعموديّة. فلنغتنم الفرصة ونتبيّن عن قرب مدلول هذه اللفظة.

تتحدّر كلمة «قانون الإيمان» من اللفظة اليونانية التي تعني الرّمز: (Symballein) ضمُّ شيئين الواحد إلى الآخر؛ جَمْعُها. يقوم هذا المدلول على خلفيّة تتألّف من عُرْف قديم: جزءان متحرّكان يؤلّفان خاتمًا واحدًا، أو قضيبًا واحدًا أو لويحًا واحدًا، كانا يعتبران بمثابة عَلاقة تعارف بين الضيف والمضيف، أو بين الرسول والمرسل إليه، أو بين طرفين تجمع بينهما معاهدة، بمعنى أنّ مجرّد حيازة واحد من الجزئين يؤلّف إثباتًا على الحقّ في الشيء المقصود، أو الجدارة بحسن الوفادة. فالرّمز، إذًا، عنصر يستدعي عنصرًا آخر يتمّمه، بقصد إيجاد دليل للتعارف أو نوع من الوحدة التبادليّة. إنّه تعبير عن الوحدة أو وسيلة لبلوغها (٢١).

وهكذا فإنّ تسمية قانونِ الإيمان رمزًا تدلّ دلالة عميقة على طبيعته الحقيقيّة. لأنّ ما هدفتْ إليه الكنيسة الأوّلية من الصيغ العقائديّة التي اعتمدتها كان التوصّل إلى نمط مشترك من أنماط المجاهرة بالله، وإلى طريقة واحدة في العبادة. إنّ اعتبار قانون الإيمان رمزًا بالمعنى الذي أوردناه من شأنه أنْ يستدعي الجزء المتمّم له؛ أعني وحدة الروح في وحدة الكلام. من وجهة النظر هذه، كما لاحظ كارل راهنر بحقّ، تستتبع العقيدة (أو الرمز) دائمًا تحديد مجموع الاصطلاحات (٢٢) التي إذا نُظر إليها من منظار الفكر يمكنها أن تبدو مختلفة، لكنّها حين يُنظر إليها من زاويةِ كونها صيغةً تتكشّف عن معنى غاية في الدقّة، هو وحدة التعبير عن الإيمان. ليست العقيدة مبدأً منفردًا يستمدّ علّة وجوده من ذاته ولذاته، إنّما هو التعبير عن طريقتنا في إقامة شعائر العبادة، والشكل الذي يتجلّى فيه اهتداؤنا الذي بموجبه نتوجّه، ليس نحو الله فحسب، بل أيضاً بعضنا نحو بعضنا الآخر، مِن أجل تمجيده معًا. في هذا السياق بالذات ينبغي إدراج العقيدة المسيحيّة. وقد يكون من المفيد الانطلاق من هذا المفهوم في كتابة تاريخ أشكال (Formgeschichte) عقيدة الكنيسة منذ حوار رتبة المعمودية، مرورًا بالـ«نحن» المجمعي، ووصولاً إلى الحرم، وقانون إيمان حركة الإصلاح، وأخيرًا إلى العقيدة من حيث هي بيان خاصّ. من شأن عمل كهذا، لو حصل، أن يجلو مسأليّة الوعي الذي تنطوي عليه التعابير التي ابتكرها الإيمان لنفسه ومختلف درجات هذا الوعي.

نستنتج ممّا سبق أنّ الإنسان لا يحوز الإيمان إلّا كـ«رمز» كقطعة مكسورة وغير تامّة لا يمكنها أن تحرز وحدتها وكمالها إلّا إذا اتّحدت بسواها. من أجل تحقيق الاتحاد مع الله، ينبغي، بالضرورة، المرورُ بالاتحاد مع الآخرين. فالإيمان يتطلّب الوحدة، ويدعو الى الأخوّة في الإيمان، وهو في جوهره متجه نحو الكنيسة. ليست الكنيسة مؤسّسة ثانوية تشكّلت انطلاقًا من أفكار لا علاقة لها بها، أو تؤلّف، في أحسن الأحوال، شرًّا لا بدّ منه. الكنيسة جزء لا يتجزّأ من الإيمان يقوم معناها على المجاهرة المشتركة بالإيمان والعبادة المشتركة.

إنّ هذا الاكتشاف يشرّع أمامنا أفقًا جديدًا أيضاً: فالكنيسة برمّتها، هي أيضاً، لا تحوز الإيمان إلّا كنصف مجزوء من كلّ، لا تقوم حقيقته إلّا بعلاقته باللامتناهي، بما هو شيء آخر تمامًا، تنزع إليه عبر ما يتجاوز ذاتها. لا يستطيع الإيمان الاقتراب من الله إلّا من خلال هذا التجاوز الدائم للإنسان.

هنا نصل إلى ملاحظة أخيرة من شأنها أن تعيدنا إلى نقطة الانطلاق. يروي أوغسطينوس في اعترافاته كيف أنّ اهتداء الفيلسوف الشهير ماريوس فيكتورينوس إلى الدّين المسيحي كان عاملاً حاسمًا بالنسبة إليه هو. وبالفعل، فإنّ فيكتورينوس كان قد رفض، مدّةً طويلة، الانضمام إلى الكنيسة بحجّة أنه حائز في فلسفته جميع العناصر الجوهرية الموجودة في الدين المسيحي، وأنّه متّفق مع المعطيات الأساسية التي تتضمّنها العقيدة المسيحية[٢٣]. فما دام يستطيع، بتفكيره الفلسفي، أن يعتبر الأفكار المسيحيّة الأساسيّة بمثابة أفكاره الخاصّة، لم يعد في حاجة إلى إضفاء الطابع المؤسّسي على قناعاته بواسطة الانتماء إلى الكنيسة. فهو كان ينظر إلى الكنيسة، كما ينظر إليها الكثيرون من المثقّفين في الماضي والحاضر، على أنّها أفلاطونيّة في حلّة شعبيّة، فمن حقّه إذًا الاستغناء عنها بصفته أفلاطونيًا من الطبقة العليا. الفكرة وحدها، في حسابه، لها قيمة. أمّا الآخرون، ممّن لا يقدرون، مثل الفيلسوف، على إدراك الفكرة في أصالتها الخاصّة، فينبغي خلق الصلة بينهم وبين الفكرة بواسطة التنظيم الكنسي. لكنّ ماريوس فيكتورينوس، بانضمامه أخيرًا إلى الكنيسة واهتدائه إلى الديانة المسيحيّة بالرغم من مذهبه الأفلاطوني، أقرّ بالخطأ الأساسي الذي كان ينطوي عليه مثل هذا الرأي. لقد فهم هذا الأفلاطونيّ العظيم أنّ الكنيسة أكبر من أن تُعتبر مجرّد مؤسّسة ومنظّمة للأفكار، بل هي شيء آخر. لقد فهم أنّ الديانة المسيحيّة ليست نظامًا من المعارف، إنّما هي طريق. و«نحن» المؤمنين ليس مجرّد رديف ينفع السذّج من الناس، بل هو، بمعنى من المعاني، القِوام الأساسي للحياة المسيحيّة. الجماعة الإنسانيّة هي حقيقة واقعيّة قائمة على صعيد غير صعيد «الفكرة». إذا كانت الأفلاطونية تعطي **فكرةً** عن الحقيقة، فإنّ الإيمان المسيحيّ يقدّم الحقيقة على أنها **طريق**؛ وهي إنّما أصبحت حقيقة **الإنسان** لكونها غدت طريقًا بالنسبة إليه. أمّا الحقيقة التي ليست سوى معرفة، سوى مجرّد فكرة، فتبقى عديمة الدينامية؛ لكنّها بتحوّلها إلى طريق بالنسبة إلى الإنسان، طريق تستجلبه، ويستطيع السيّر فيها، بل يجب عليه ذلك، وتغدو حقيقتَه.

خلاصة القول أنّ كلاً من الأمور التّالية تؤلّف جزءًا لا يتجزّأ من الإيمان: المجاهرة بالإيمان، كلام الدعوة والوحدة التي تنجم عنه، المشاركة في العبادة التي تمارسها الجماعة، الإنتماء إلى الكنيسة، ومؤالفة الآخرين. ليس الإيمان المسيحي فكرة بل حياة. وليس فكرًا ينطوي على ذاته بل تجسّد، بل روح في جسد التاريخ والمجتمع. ليس الإيمان

روحانيّةَ مماثلةِ العقل بالله، بل طاعة هو وخدمة: إنّه تجاوز للذات، وتحرير للذات بفعل الانخراط في خدمة الوجود الأسمى الذي ليس من صنع يدي ولا من ابتكار عقلي. الإيمان هو أن أصبح حرًّا بانضوائي في خدمة الكلّ المطلق.

الحواشي

(١) هـ. كوكس **المدينة الزمنيّة**، شتوتغارت – برلين، ١٩٦٧ (طبعة ثانية)، ص ٢٦٥.

(٢) م. موريه، «طاولة الخطأة»، في **الله الحيّ**، عدد ٢٤، ص ١٣ – ١٠٤. ويرجع موريه خصوصًا الى تحقيقات أ. كومب ومنشوراته؛ راجع على الخصوص: مسألة «تاريخ نفس» وأعمال القدّيسة تيريزا ده ليزْيو الكاملةَ، باريس، ١٩٥٠.

(٣) وهذه القصة تعيد الى أذهاننا بوضوح نصّ سِفْر الحكمة (١٠: ٤) الذي جاء على جانب كبير من الأهميّة في لاهوت الصليب لدى المسيحيّة الأوليّة: «ولمّا غمر الطوفانُ الأرضَ بسببه عادتِ الحكمة فخلّصتها بهدايتها للصِّدّيق في آلةِ خشبٍ حقيرةٍ». وبالنسبة الى استخدام هذا النصّ في اللاهوت الآبائي، راجع هـ. راهنر في كتابه **رموز الكنيسة**، سالزبورغ، ١٩٦٤، ص ٥٠٤ – ٥٤٧.

(٤) ب. كلوديل، «الحذاءُ الصَّقيل» في **مسرحه**، الجزء الثاني، مكتبة البليّاد، باريس، ١٩٥٦، ص: ٦٥٢ – ٦٥٣.

(٥) م. بوبر، مؤلّفاته، الجزء الثالث، ميونيخ – هيدلبرغ، ١٩٦٣، ص ٣٤٨

(٦) يبدو ان مقالاً صحافيًّا، قرأته أخيرًا، هو معبّر من هذا القبيل: «أنتم لا تبتغون بالتأكيد شراء تقليد بل شراء تقدّم عقليّ». وينبغي أن نذكر، في هذا الصدد، ما يلفت في تفكير اللاهوت الكاثوليكي حول مفهوم التقليد حيث يميل، منذ ما يربو على القرن، الى مماثلة التقليد بالتقدّم مماثلةً ضمنيّة، أي الى اعادة تفسير فكرة التقليد بالاستناد الى فكرة التقدم فيبرز التقليد لاكأمر موروث وثابت بل كقوة ديناميّة في معنى الايمان؛ راجع راتسنجر، «التقليد» في **قاموس اللاّهوت والكنيسة**، الجزء العاشر، ٢٩٣ – ٢٩٩؛ – كذلك، Kommentar zur Offenbarungskonstitution» Ergänzungsband. في LTHK، الجزء الثاني، ص ٤٨٩ وما يليها وص ٥١٥ – ٥٢٨.

(٧) الإنجيل بحسب القدّيس يوحنّا ١: ١٨

(٨) رسالة القدّيس يوحنّا الأولى ١: ١–٣.

(٩) الحق يقال أنّ هذا الاثبات لا يصحّ كليًّا إلّا بالنسبة الى الفكر المسيحيّ الذي يحيل أيضًا، بفكرة **الخلق من العدم** المادةَ الى الله، في حين أنّ المادة بالنسبة الى العصور القديمة تبقى في معزل عن المنطق وغريبة عن الإلهي وتشير بالتالي أيضًا الى حدود إدراك الواقع.

(١٠) توصّلاً الى التوثيق التاريخي، راجع النظرة الإجماليّة لدى ك. لوفيت، *Weltgeschichte und*

Heilsgeschehen، شتوتغارت، ١٩٥٣، ص ١٠٩ – ١٢٨، وكذلك ن. شيفرز، Anfragen der Physik an die Theologie، دوسلدورف، ١٩٦٨.

(١١) ك. لوفيت، **في المرجع المذكور**، ص ٣٨ – راجع حول الثورة التي حدثت في منتصف القرن التاسع عشر، تحقيق ج. دورمن المفيد: «War J.J Bachofen Evolutionist?»، في *Anthropos 60* (١٩٦٥)، ص ١–٤٨.

(١٢) نترجم هنا وفي الصفحات التالية لفظتي *machbar* و *Machbarkeit* حرفيًا: «ممكن عمله»، «طابعَ ما يمكن عمله».

(١٣) إنّ لفظة *logos* اليونانيّة تنطوي على جملة معانٍ تطابق الأصل العبراني Amen)'mn) كلمة، معنى، عقل، حقيقة.

(١٤) يمكننا أن نحيل القارىء، في هذا الصدد، على الفقرة المعبِّرة في أعمال الرسل (١٦: ٦ – ١٠): (لقد منع الروح القدس بولسَ أن يبشّر بالكلمة في آسية، وروح يسوع لم يأذَنْ له أن يشخصَ الى بيثينِيَة، ثم تظهر لبولسَ الرؤيا ودعوة الرجل المقدوني: «أُعبُرْ الى مقدونيةَ وأَغِثْنا») إنّ هذا النص المكتنَف بالغموض يؤلّف نوعًا من محاولة أولى لـ«لاهوت التاريخ» إذ يسعى الى إبراز انتقال الإنجيل الى أوروبا و«اليونان» وكأنّه ترتيب من قِبَل الله؛ – راجع أ. بيترْسُن، «الكنيسة» في: *Theologische Traktate*، ميونيخ، ١٩٥١، ص ٤٠٩ – ٤٢٩.

(١٥) راجع هـ. فريس، **الإيمان – المعرفة**، برلين، ١٩٦٠، وخصوصًا ص ٨٤ – ٩٥؛ – ج. مورو، **أؤمن بكَ**، باريس، ١٩٤٨؛ – ك. سيرنه – ليما، الإيمان الشخصيّ، إنسْبروك، ١٩٥٩.

(١٦) تبقى، في هذا الميدان، الدراسةُ الكلاسيكيّةُ من الأهميّة الكبرى وهي قانون إيمان الرسل ل. ف. كاتِنبوش، الجزء الأوّل، ١٨٩٤، الجزء الثاني ١٩٠٠ (طبعة جديدة غير معدّلة، دارمشتدت، ١٩٦٢، – ثمّة دراسة أخرى على جانب من الأهميّة: ج. دُه غيلينك، **الأبائيّة والقرون الوسطى**، الجزء الأوّل، باريس، ١٩٤٩؛ – كذلك هناك نظرة ج. ن. د. كيلي الإجماليّة **الاعتقادات المسيحيّة الأولى**، لندن، ١٩٥٠؛ وكذلك ف. تريلهاس، قانون إيمان الرسل. نشأته، نصّه، تفسيره، فيتين، ١٩٥٣. ويمكننا أن نلقى مختصرًا وتعليمات فهرسيّة أخرى في مؤلّفات آباء الكنيسة: ب. ألتانير، **موجز في علم آباء الكنيسة**، مولهوز، ١٩٦١، ص ٨٧ وما يليها؛ – ج. كاستين، **مدخل الى آباء الكنيسة**، الجزء الأوّل، باريس، ١٩٥٥، ص ٢٩ – ٣٦؛ – راجع أيضاً ج. ن. د. كيلي: **قانون إيمان الرسل**، في: **قاموس اللاّهوت والكنيسة**، الجزء الأوّل، ص ٧٦٠ وما يليها.

(١٧) راجع مثلاً نصَّ **كتاب الصلوات الجيلازي** (منشورات ويلسُن)، ص ٨٦ يذكره كاتينبوش، الجزء الثاني، ص ٤٨٥ ولا سيّمَا نص **تقليد إيبوليت الرسولي** (منشورات بوت)، مونستير، ١٩٦٣، ص ٤٨ وما يليها.

(١٨) ايبوليت، **في المرجع المذكور**، ص ٤٦.

(١٩) كاتِنبوش، الجزء الثاني، ص ٥٠٣.

(٢٠) راجع أ. هان، **مكتبة الرموز وقواعد الإيمان في الكنيسة القديمة**، ١٨٩٧؛ **طبعة هيلدِسهيم الجديدة**، ١٩٦٢؛ – ج.ل. **دوزيّتي**، **رمزُ نيقية والقسطنطينيّة**، روما، ١٩٦٧.

(٢١) إنّ مفهوم الرمز لدى أفلاطون يتوسّع ليشمل تفسيرًا للكائن البشري عندما يفسّره في «الوليمة» (١٩١ د) وعلى أثر اسطورة الخنثويين، الإنسان نفسه من حيث هو «رمز» (Symbol) أعني نصفًا يحيل على ما يقابله في

الآخر: «... ليس كلٌّ منّا إذًا سوى *symbolon* (رمز، نصف) إنسان فُصل عن كُلِّه تمامًا كما نقسم زرْعةً قسمين. إنّ كل كائن لا ينِي يبحث عن الـ Symbolon الذي يقابله (النصف الآخر).

(٢٢) ك. راهنر، «ما الشرح العَقَدي؟» في **الكتابات اللاهوتيّة**، ٥، **اينزيدلن ١٩٦٢**، **ولا سيّمَا ص ٦٧ – ٧٢**. **وان الفصل هذا كلّه مدين لهذا المقال الهامّ.**

(٢٣) راجع نص الاهتداء لدى ماريوس فيكتورنيوس وتأثيره في أغوسطينوس في **الاعترافات**، الجزء الثامن، ٢، ص ٣–٥؛ – راجع أيضًا أ. سولينياك، «الحلقة الميلانيّة» في **الاعترافات** (مؤلّفات القدّيس اغوسطينوس، ١٤)، ديكليه، ١٩٦٢، ص ٥٢٩ – ٥٣٦.

القِسمُ الأوّل

الله

«أؤمنُ بالله الآب الضّابط الكلّ، خالق السماءِ والأرض».

يبتدئ قانون الإيمان بالإعتراف بالله بصفاته الثلاث: آب – ضابط الكلّ – خالق(١). سنستجلي، أوّل الأمر، ما يعنيه المسيحيّ عندما يؤكّد إيمانه بالله، ثمّ نستخلص معنى الصفات الثلاث التي تُنسب إلى الله: «آب»، «ضابط الكل»، «خالق».

الفصل الأوّل

مسائلُ تمهيديّة للبحث في موضوع الله

أوّلاً: مغزى المسألة

ما هو الله؟ ربّما لم يكن هذا السؤال لِيَطرح مسألةً في أزمنة غير زماننا، أمّا بالنسبة إلينا، فلقد أصبح يؤلّف مشكلةً حقيقيّة. ماذا يمكن أن تعنيه هذه الكلمة: «الله»؟[1] عن أيّ حقيقة واقعيّة تعبّر؟ وكيف تمثّل للإنسان هذه الحقيقة الواقعيّة؟

لو توخيّنا تفحّص المسألة بكلّ ما يلزم من دقّة في أيّامنا، لاستوجب منّا ذلك القيام بدراسة كاملة لفلسفة الأديان: العودة الى ينابيع التجربة الدينيّة، وتفسير واقعة كون موضوع الله يسيطر على تاريخ البشرية بأكمله وكونه لمّا يزل قادرًا على إثارة اهتمام الناس وشغفهم في أيّامنا كما كان في الماضي. نعم، في أيّامنا أيضاً حيث تدوّي من كلّ صوب صرخة «موت الله». بناء على كلّ هذا نقول إنّ مسألة الله لمّا تزلْ مطروحة بكل قوّتها في وسط العالم المعاصر.

ما هو أصل فكرة «الله» عند البشريّة؟ ما هي جذور هذه الفكرة؟ كيف نفسّر لماذا يستمرّ هذا الموضوع الذي يبدو، في ظاهره، أكثر المواضيع عقمًا، وأقلّها إفادة، أشدّها إلحاحًا على مدى التاريخ؟ كيف نفسّر ظهوره بأشكال مختلفة جذريًّا إلى هذا الحدّ؟ يمكننا، طبعًا، أن نميّز وسط هذا العدد المذهل منها، في الظاهر، ثلاثة أشكال رئيسة، مع بعض تنوّعاتها، ولا شكّ أعني وحدانيّة الله، وتعدّد الآلهة، والإلحاد، وهي تمثّل الخيارات الثلاثة الكبرى التي اعتمدتها البشريّة حيال مسألة الله. بالفعل، فالإلحاد، كما

سبقنا وأشرنا ، لا يلغي مسألة الله إلّا ظاهريًّا لأنّه ، في الواقع ، صورة من صور الانشغال بهذه المسألة ، من النوع الذي ينمّ ، في أغلب الأحيان ، عن اهتمام خاصّ من الإنسان بهذا الموضوع. ينبغي أيضاً ، في معرض هذه المسائل التمهيديّة الأساسيّة ، أن نذكر جَذْرَي التجربة الدينيّة اللّذين يمكن أن نُرجع إليهما أشكالها المتعدّدة. لقد عبّر الاختصاصي الهولّندي في علم الظّاهرات الدينيّة ، فان دير لوف ، عن شدّة زخم هذين الجذريْن بالمفارقة الآتية : ربّما بدا ، من خلال تاريخ الأديان ، أنّ الإله – الابن قد سبق الإله – الأب [٢] . ينبغي القول ، بالأحرى ، إن الإله – المخلّص ، الإله – الفادي ، يأتي قبل الإله الخالق. مع أنّه يجب ألّا نفهم العبارة بمعنى التوّالي الزمني ، إذ لا يقوم على ذلك أيّ برهان. مهما توغّلنا ماضيًا في تاريخ الأديان ألفينا فكرة الله ترتدي دائمًا الشّكلين معًا. فكلمة «قبل» تعني ، على الأكثر ، أنّ الإله – المخلّص يتقدّم الإله – الخالق ، بالنسبة إلى الممارسة الدينيّة المحسوسة ، بالنسبة الى مصلحة الإنسان الحيويّة.

في خلفيّة هذين التصوّرين عن الله يرتسم ينبوعا التجربة الدينية المشار إليهما سابقًا. فثمّة ، أوّلاً ، تجربة حياتنا الخاصّة التي تتجاوز نفسها على الدوام ؛ فهي تحيلنا الى «الآخر كليًّا» بصورة أو بأخرى ، حتى ولو كان ذلك بطريقة مستترة. إنّها لعمليّة مركبّة غاية التركيب ، بمقدار ما هي الحياة الإنسانية نفسها مركّبة. كان بونهويفر يقول ، كما هو معلوم : لقد آن الأوان للتخلّص من هذا الإله الذي نستعمله «كتكملة عدد» عند بلوغنا نهاية الشّوط في العلم ، والذي نستدعيه للنّجدة عندما تُستنفد لدينا الحيلة. لا ينبغي لله ، إذا جاز التعبير ، أن ينتقي مكانًا له وسط شدائدنا ومآزقنا ، إنّما في المجال الذي يكون فيه الواقع والحياة مكتملين. عندها فقط يمكننا الإدراك أنّ الله ليس مَهْرَبًا اختلقته ضائقات الحياة على أن نتخلّص منه تَبْعَ اتساع حدود قدراتنا [٣] . إنّ تاريخ السعي الى الله خلال العصور يشهد على الواحد أو الآخر من هذين النّهجين. ويبدو لي أنّ كليهما شرعي ، لأنّ نقصان الحياة البشرية يستدعي الله بقدر ما يستدعيه اكتمالها. فالذين قُدّر لهم أن يختبروا الحياة في رغدها وغناها ، في جمالها وعظمتها ، شعروا على الدوام أنّهم مدينون بها لـ «أحد ما». لقد أدركوا أنّ جمال الوجود وعظمته ليسا من صنع الإنسان ، إنّما هما هبة تسبقه وتستقبله بعطف قبل مبادرته إلى أيّ إسهام ، وتتطلّب منه أن يعطي معنى لمثل هذا الغنى وأن يستقبل معنى من هذا القبيل بالذات. على النقيض من ذلك ، فإنّ البؤس هو أيضاً ، يُحيل الإنسان الى حقيقة واقعيّة مختلفة تمامًا. فالسؤال الذي تطرحه الحياة

الإنسانية، أو بالأحرى السؤال الذي تؤلّفه في الواقع، والفجوة الفاغرة، والحدّ العائق الذي ترتطم به، والتوق الى ما هو غير محدود (بمعنى قول نيتشه بأنّ اللذّة التي تتوق الى الأبديّة هي التي لا تدوم إلّا لحظةً عابرة) وشعور الإنسان بكونه زائلاً، هذا الشعور الذي لا ينفصل عن التوق إلى اللامتناهي؛ إنّ كل ذلك قد ألقى الإنسان، على الدوام، في لجّة من القلق، وجَعله يكتشف عجزه وقصوره؛ ممّا أشعره بكونه غير قادر على تحقيق ذاته إلّا بتجاوز نفسه، إلّا بالإتّجاه نحو ما هو غير ذاته كليًا، أي ما هو أكبر منه بما لا يقاس.

باستطاعتنا التوصّل إلى بيّنات مماثلة انطلاقًا من موضوعةِ «الوحدة – الطمأنينة». لا جدال في أنّ الوَحْدة مثّلت، على الدوام، واحدة من السُّبل الأساسيّة المؤدّية الى اللقاء مع الله. فبقدر ما يشعر الإنسان بالوحدة يشعر أيضاً، وفي الوقت نفسه، إلى أيّ مدى يؤلّف وجوده بأكمله صرخة نداء نحو الغير، نحو الـ«أنت» المطلق، ويتبيّن عدم استعداد طبيعته لحمل «أنا» منفردٍ ومستقلّ. الواقع أنّ الوَحْدة متفاوتة العمق، بحيث إنّ لقاء «أنت» إنسانيّ من شأنه أن يؤلّف بداية علاج لها. لكن سريعًا ما يجد المرء نفسه أمام المفارقة التي أعلنها كلوديل (٤)، ممّا يجعله يدرك أنّ كل «أنت» يلقاه الإنسان يتكشّف عن كونه وعدًا غير قابل للوفاء، وأنّ كل «أنت» يؤول الى خيبة أمل، وأنّ ثمّة مستوى ما على صعيد الذات الإنسانية لا يمكن لأيّ لقاء بشريّ أن يردم هوّة الوَحدة الفاغرة فيه. وقتَ يعتقد المرءِ منّا أنّه وجد ضالّته يشعر بأنّه أعيد الى الوَحْدة من جديد، ممّا يضطرّه إلى مناداة ذاك الـ«أنت» المطلق الذي وحده يقدر أن ينفذ، فعليًا، إلى أعماق «أنا». لكن هنا أيضاً يجب الاعتراف بأنّ شقاء وحدتنا، والتجربة التي تبرهن على عجز الحبّ عن تلبية رغباتنا ليسا السبيل الوحيد إلى تجربة الله؛ فهناء الطمأنينة، يمكنه، هو أيضاً، أن يؤدّي إليها. يستطيع الإنسان، اذا ما توفّر له حبّ سعيد، أو قُدّر له لقاء موفّق، أن يشعر بأنّه حظي ببهجة فائقة من النوع الذي ليس بوسعه أن يستنزله ولا أن يبتدعه، ممّا يجعله يدرك أنّه يَنال، في هذا اللّقاء، أكثر بكثير ممّا يمكن لتعاسة الوحدة ولقصور الحبّ معًا أن يُعطيا. في صفاء مثل هذه المناسبة وبهجتها يتراءى له دنوُّ الفرح المطلق واللقاء المطلق الكامن وراء كل لقاء بشري.

تلك هي بعض الدلائل التي تبيّن كيف يستطيع الوجود البشريّ أن يصبح نقطة

الانطلاق لتجربة المطلق بصفته «الإله – الابن»، الإله – المخلّص، أو ببساطة، الإله الذي يعني الحياة البشرية.

السبيل الثاني الى التجربة الدينية هي مواجهة الإنسان للعالم وللقوى المرعبة التي عليه أن يواجهها. إن روعة الكون وعظمته، من ناحية، ومواطن النقص فيه وجانبه المأساوي والغامض، من ناحية أخرى، يوحيان للإنسان بوجود قدرة سامية تتهدّده هو ذاته في الحين نفسه الذي تؤلّف ضمانةً لوجوده. على هذا الصّعيد يمثّل المطلق للإنسان في صورة ربّما تكون أبعد، هذه المرّة، وأقلّ وضوحًا، هي صورة إله – خالق، وإله – أب.

لو توغّلنا في التحليل لبلغنا، عفويًّا، ما سبق طرحه من أنّ موضوعة الله تتّخذ في التاريخ، وحسب الأحوال، أحد هذه الأشكال الثلاثة: الوحدانيّة، تعدّد الآلهة، الإلحاد. في التحليل المتعمّق يمكن أن نتبيّن، على ما أعتقد، الوحدة التحتيّة التي تجمع بين هذه الثلاثة من سبل التعرّف الى الله. صحيح أنّ هذه الوحدة ليست مرادفًا للمماثلة. ليس المقصود أنّه يمكننا، من خلال التعمّق الكافي، اعتبار هذه الأشكال الثلاثة على السواء بمثابة الشيء الواحد نفسه. ربّما شعر الفكر الفلسفيّ بالميل إلى إقامة مثل هذه المماثلة، لكنّ حصول ذلك يعني تجاهل جديّة الخيارات الإنسانيّة، ولا يمثّل الحقيقة الواقعيّة. ليس المقصود، إذًا، المماثلة، إنّما المقصود هو فحص أكثر تعمّقًا من شأنه أن يُظهر للعيان كون الاختلاف بين الأشكال الثلاثة قائم على صعيد غير الصعيد الذي تفترضه الصِّيغ المعبّرة عن أشكال موضوعة الله الثلاثة الآتية: «الله موجود»، «يوجد آلهة كثيرون»، «الله غير موجود». من المؤكّد أن التناقض بين محتوى كل من هذه الصيغ الثلاث هو تناقض فاضح، إلّا أنّ ثمّة علاقةً تجمع بينها، وهي من النوع الذي لا تفصح عنه العبارات بمجرّدها. بالفعل، فإنّ الاقتناع بوحدة المطلق وبوحدانيّته هي الغالبة في كلّ من المواقف الثلاثة، وهذا ما يمكن البرهان عليه. على صعيد الموقف القائل بوجود إله واحد، الأمر بديهيّ. لكنّ الاعتقاد بتعدّد الآلهة هو أيضاً، لم ينظر قطّ إلى كثرة الآلهة الذين يستقطبون مشاعر التّقوى ويمثّلون محطّات الرجاء، على أنّهم هم المطلق بالذات، بل يقرّ بوجود كائن مطلق وحيد قائم خلف هذه القوى المتعدّدة، وهو يسلّم بأنّ الموجود الأعلى، في التحليل الأخير، هو «واحد» أو أنّه على الأكثر يتمثّل في الصراع الأبديّ القائم بين طرفيّ تناقض أصلي (٥). أمّا الإلحاد الذي يرفض الأخذ بفكرة أنّ الله هو

أساس وحدة الوجود، فلا يلغي قطّ وحدةَ الوجود بحد ذاتها. أجل، فإنّ أشدّ أشكال الإلحاد ديناميّة، المذهب الماركسيّ، يؤكّد، أوضح ما يكون التأكيد، هذه الوحدة في كلّ ما هو موجود، بإعلانه أن ما من شيء إلّا وهو ماديّ. صحيح أنّ مفهوم هذه الوحدة، ما دام الأمر يتعلّق بالمادّة، يختلف كليًّا عن المفهوم القديم للمطلق الذي ارتبط دائمًا بفكرة الله. ومع ذلك، فإنّ إعطاء هذه المادّة ملامح من النوع الذي يظهر صفتها المطلقة يؤدّي الى التذكير من جديد، عبر هذا الخطّ الملتوي، بفكرة الله.

تتضمّن الأشكال الثلاثة إذًا، الاقتناع بوحدة المطلق ووحدانيّته. أمّا الفرق فهو تصوّر نمط علاقة الإنسان بهذا المطلق، ونمط علاقة هذا المطلق بالإنسان. وببسيط الكلام، إذا كان مذهب التّوحيد ينطلق من مبدأ أنّ المطلق موجود واعٍ وأنّه يعرف الإنسان ويستطيع مخاطبته، فإنّ المادانيّة، (المذهب الماديّ) تتصوّر المطلق على أنّه مادّة مجرّدة من كلّ صفة شخصيّة، لا تنطوي، بأيّ صورة من الصور، على فكرة الدعوة والاستجابة، بل إن أكثر ما يمكن قوله هو أنّه يجب على الإنسان أن يستخرج من المادّة جميع العناصر الإلهيّة. بموجب هذه الفكرة لم يعد الله خلفَ الإنسان، لم يعد هو الكائن الذي سبقه، إنّما هو أمامه، وهو هذا المستقبل الأفضل الذي ينبغي للإنسان أن يحقّقه بوسائله الخاصّة. والمذهب القائل بتعدّد الآلهة يشبه مذهب التوحيد ومذهب الإلحاد معًا. فالقوى التي يقول بوجودها هي خاضعة لقوّة وحيدة يمكن تصوّرها وفق الواحد أو الآخر من النظامين المذكورين. وإنّه ليسهل على المرء أن يظهر كيف أنّ مذهب تعدّد الآلهة كان، في الأزمنة القديمة، يسير جنبًا الى جنب تارة مع مذهب من مذاهب الإلحاد الماورائي وطورًا مع مذهب من مذاهب التوحيد الفلسفي(٦).

ما من مسألة من هذه المسائل إلّا ولها أهميّتها بالنسبة الى تحليل موضوع الله في وضعنا الحالي. فلو أردنا معالجتها في العمق لاستوجب ذلك، ولا ريب، الكثير من الوقت والكثير من الأناة. إنّما يكفينا، حتّى الآن، أنّنا ذكرناها على الأقلّ، ولسوف نصادفها باستمرار في صيغها الضمنيّة خلال دراستنا لفكرة الله وفق إيمان الكتاب المقدّس، موضوع بحثنا. إنّنا إذ ندرس مسألة الله من وجهة نظر محدّدة بهذا القدر من التحديد نظلّ في صميم جميع الجهود التي تبذلها البشرية الباحثة عن ربّها، وفي وضع الانفتاح على أبعاد المسألة كافّة.

ثانيًا : الإيمان بإله واحد

لنعد إلى البند الأوّل من قانون الإيمان : «أؤمن بالله ، ضابط الكلّ ، الآب الخالق» . إنّ هذا البند من قانون الإيمان الذي يلجأ إليه المسيحيّ منذ ألفيْ سنة ليؤكّد إيمانه ، يرقى الى زمن أقدم بكثير؛ إنّه النسخة المسيحيّة عن المجاهرة اليوميّة بالإيمان التي كان يقوم بها بنو إسرائيل : «إسمَعْ يا اسرائيل إنّ الربّ إلهنا ربّ واحد»[٧] . **فقانون الإيمان** المسيحي ، منذ كلماته الأولى ، يكرّر **قانون إيمان** إسرائيل ، وبحثه عن الله ، وتجربة الإيمان لدى إسرائيل : هكذا يصبح صراعه من أجل الله بعدًا من أبعاد الإيمان المسيحي ، هذا الإيمان الذي لم يكن ليوجد لولا هذا الصراع . إنّنا نلمس هنا ، لمامًا ، ناموسًا أساسيًّا من نواميس تاريخ الأديان والإيمان : إنّ تطوّر هذا الأخير يحصل ، دائمًا ، بصورة مرتبطة مع ما سبقه ، من دون أن يكون ثمّة أيّ انقطاع كليّ . من المؤكّد أنّ إيمان إسرائيل يؤلّف ظاهرة جديدة بالقياس الى معتقدات الشعوب المجاورة ؛ مع ذلك فهذا الإيمان لم يولد فجأة ، إنّما تنامى في مناخ من الصّراع ومن المجابهة مع معتقدات الأمم المجاورة ، متوسّلاً عمليات الانتقاء والتأويلات الجديدة بما تتضمّنه من الاستمرار والتحوّل في آن واحد .

«يَهوه ، إلهك ، هو ربّ واحد» . إن هذه المجاهرة الإيمانيّة الأساسيّة هي بمثابة قماشة الخلفيّة بالنسبة الى **قانون إيماننا** ؛ إنّها تعني ، أصلاً ، رفض آلهة الشعوب المجاورة ؛ إنّها اعتراف جهري ، بالمعنى التام للكلمة ، لا مجرّد رأي في جملة الآراء ، بل خيار وجودي . وتعني هذه المجاهرة الإيمانية من حيث كونها رفضاً لتعدّد الآلهة ، رفضَ تأليه القوى السياسيّة والظاهرات الكونيّة مثل الموت والحياة . إذا كان من صحيح القول بأنّ الجوع والحبّ والسلطان هي القوى الثلاث التي تحرّك البشرية ، أمكن التأكيد أيضاً أنّ أشكال مذهب تعدّد الآلهة الثلاثة الأساسيّة هي عبادة الخبز ، وعبادة غريزة الحبّ (ايروس) والتدلّهِ بالسلطة . والواقع أنّ هذه الأشكال الثلاثة هي عبارة عن ثلاثة انحرافات ، من فعلها أنّها تضفي صفة المطلق على غير المطلق بحدّ ذاته ، وبهذا الفعل تسترقّ الإنسان . مع ذلك ، فمن المؤكّد أنّ ما يشبه الحدس بالقدرة السامية التي تسند العالم يبين من خلال هذه الإنحرافات . تؤلّف المجاهرة الإسرائيليّة بالإيمان ، كما سبق وقلنا ، ما يشبه إعلان الحرب على هذه الوثنيّة المثلّثة ، ممّا يمثّل عاملاً أساسيًّا في تاريخ تحرير الإنسان ؛ وتؤلّف ، في الحين نفسه ، وبصورة أعمق ، عملاً نضاليًا ضدّ تكاثر القِوام الإلهي بحدّ ذاته ، وتفتّته .

إضافة الى كونها عبارة عن رفض الآلهة الخاصّة، كما سنستعرض ذلك بالتفصيل لاحقًا؛ وبتعبير آخر، رفض الإنسان تأليهَ مصلحته الخاصّة؛ علمًا أنّ هذه النزعة تميّز جوهر الشّرك. وتعني أيضاً وأيضاً تخلّي صاحبها عن ضمان منفعته الخاصّة والتأمين عليها، والتغلّب على شعور الخوف الذي يكدّ في سبيل استمالة الجانب السرّي المخيف من الوجود بواسطة التعبّد له، وفي الحين نفسه الانضمام إلى إله السماء الوحيد، الحامي الأعلى الكلّي القدرة، والإقدام على الاتّكال على القدرة السامية التي تسيّر العالم بأكمله، اللهمّ من غير المراهنة على تسخيرها.

لقد ظلّ هذا الوضع الموروث من إيمان إسرائيل على حالة في **قانون إيمان** المسيحيّين الأوائل من غير أن يطرأ عليه كبير تغيّر. فعمليّة الدخول الى الجماعة المسيحيّة بفعل قبول «شعارها» يمثّل خيارًا وجوديًّا يترتّب عليه نتائج غاية في الخطورة. بالفعل، فإنّ تأييد **قانون الإيمان** بحدّ ذاته كان يعني لهم رفضَ شرائع العالم المحيط بهم والذي يؤلّف المسيحيّ جزءًا منه: أي رفض عبادة السلطة السياسيّة السائدة آنذاك، كما كانت تتطلّبه الامبراطوريّة الرومانيّة المتداعية، ورفض عبادة اللّذة، وأيضاً رفض السّجود للخوف وللخرافة اللذين كانا يعيثان في العالم فسادًا. وليس من قبيل الصّدفة إذا كان الصراع المسيحيّ قد اندلع في هذا المجال واستهدف مبادئ الحياة العامة في الأزمنة القديمة، بالذات.

يبدو لي من المهمّ جدًا بالنسبة إلينا، إذا أردنا اليوم تبنّي قانون الإيمان أن نعيَ من جديد تلك العلائق. من عادتنا أن نستسهل أكثر ممّا ينبغي وَصْمَ موقف أولئك المسيحيين بوصمة التعصّب العائد للأزمنة البدائية، وأن نعتبره عملاً له ما يعذره، وإن كان لا يجوز التمثّل به إطلاقًا في أيّامنا، أعني بالتحديد رفضهم المستميت لأي تورّط في عبادة الأمبراطور، إلى درجة استبعاد أدنى شكل من أشكال هذا المظهر، منها، مثلاً الاكتتاب على لائحة الذبيحة. في أيّامنا، وفي مثل هذه الحالة، من عادة المرء أن يميّز بين الولاء المدنيّ الملزم والعمل الدينيّ الحقيقيّ: إذ ترى الواحد منا يبحث عن التسوية الممكنة، بذريعة أنّ البطولة ليست في متناول الإنسان الوسط. قد يكون مثل هذا التمييز ممكنًا في بعض الحالات في عصرنا، إنما يعود الفضل في ذلك إلى الموقف الحازم نفسه الذي اتّخذه مسيحيّو تلك الأزمنة. على كل حال، فإنّ المهمّ هو كون تلك المواقف الرافضة قد أحدثت في العالم تحوّلاً من النوع الذي لا يمكن الحصول عليه إلّا لقاء ثمن من

الألم، ولم تمثّل أدنى تعصّب ضيّق ومحدود. إبّان تلك الظروف، نظر الناس إلى الإيمان على أنّه ليس مجرّد ترف فكري بل قضيّة جديّة للغاية. فهو يقابل استبداد السلطة السياسية وعبادة قدرة عظماء هذا العالم بـ«لا» قاطعة: «حَطَّ المقتدرين عن الكراسي» (لوقا ١ : ٥٢). بهذه الطريقة حطّم الإيمان نهائيًّا الإدّعاء الكليّانيّ الذي يتذرّع به المبدأ السياسي. وهكذا، فإنّ الجهر بالله الواحد يؤلّف، بسبب خلوّه من المقاصد السياسيّة بالذات، برنامجًا يتميّز بأهمية سياسيّة جذريّة؛ فبموجب الطابع المطلق الذي يسبغه على كلّ شخص بمقتضى علاقته بالله، وبموجب الطابع النسبيّ الذي يسم به المجتمعات السياسيّة كافّة، بإحالتها إلى الله الواحد الذي يحتويها ويحيط بها جميعًا، يمثّل الإيمان، في نهاية المطاف، الحماية الوحيدة من ظلم الكيان الجماعيّ، ويتغلّب بصورة حاسمة على كلّ موقف تشبثيّ في البشريّة.

يمكن هذه الاستنتاجات التي استخلصناها من النضال المسيحيّ ضد تأليه السلطة أن تنطبق أيضاً على النضال المماثل في سبيل الحبّ الإنساني الحقيقيّ وضدّ العبادة الزائفة المتمثّلة في التولّه بالجنس وبغريزة الحبّ (إيْروس)، هذا التولّه الذي يؤلّف استعبادًا للإنسان يساوي في خطره الاستعباد الذي يسبّبه التعسّف في السّلطة. ثمّة ما يتجاوز مجرّد الصورة البيانيّة في العبارة التي ترد في أقوال الأنبياء فتّتهم إسرائيل بالردّة وتعيّره بـ«الزّنا». فإنّ العبادات الغريبة كانت دائمًا، تقريبًا، مرتبطة بالبغاء الشّعائري، ممّا يجعل من أشكالها الخارجيّة نفسها شيئًا يبرّر وَصْمَها بوصمةِ الزّنا، ويفضح اتّجاه نزوعها العميق. لكي يفهم المرء أنّ الحبّ بين الرجل والمرأة هو حبّ وحيد ونهائيّ وبلا شريك آخر، عليه أن يرجع، في الوقت عينه، الى وحدة حبّ الله ولا انقساميّته. إنّنا نفهم اليوم، بصورة أفضل فأفضل، إلى أيّ درجة يفترض هذا المفهوم للحبّ، الذي لا يمكن استنتاجه فلسفيًا ولا تبريره بنفسه، ضرورة الإيمان بالله الواحد. كما أنّنا ندرك أفضل فأفضل أيضاً كم أنّ التحرّر المزعوم في الحبّ لصالح نزوات الغريزة يجعل من صاحبه فريسة هيّنة من العبوديّة الشّرسة، في حين يدّعي التحرّر لنفسه. بقدر ما يبتعد الإنسان عن الله يتحوّل فريسة «للآلهة». أمّا إذا أراد أن يتحرّر فعلاً، فعلية الإقلاع عن الاتكال على نفسه وبالاستسلام لمن يحرّره.

من المهمّ كذلك أن نفهم معنى القبول، «ألْـنَعَـمْ» الذي ينطوي عليه قانون الإيمان بعد أن عرضنا معنى الرفض الذي يتضمّنه هذا الأخير. لأن مبرّر وجود الـ«لا» لا يقوم

إلا تبعًا لـ«نعم». والحال فإنّ الرّفض الذي اتّسمت به القرون المسيحيّة الأولى أدّى، كنتيجة تاريخيّة، الى زوال الآلهة نهائيًا. لكنّ القوى التي كان يمثّلها أولئك الآلهة لم تَـزُل، كما لم تَـزُل كذلك نزعة إضفاء صفة المطلق على تلك القوى. وهذا من مستلزمات القَـدَر البشريّ؛ فالأمران يعبّران إذا جاز القول، عن «حقيقة» الشِّرْك: إنّ إضفاء صفة المطلق على السلطة والخبزِ وغريزةِ الحبّ، يهدّد البشر في أيّامنا بقدر ما كان يهدّدهم في الأزمنة القديمة. مع ذلك، ولئن كان آلهة الأيّام الغابرة هؤلاء لا يزالون اليوم يمثّلون «قوى» ذات ادّعاءات كليّانيّة، إلّا أنّهم فقدوا قِناعَهم الإلهيّ وأصبحوا مضطرّين أن يظهروا في صورتهم «الدنيويّة» الحقيقيّة. هذا هو الفرق الأساسيّ بين وثنيّة ما قبل ظهور المسيحيّة ووثنيّةِ ما بعد ظهور المسيحيّة؛ علمًا أن الوثنيّة الأخيرة طُبعت بسمة التاريخ الإنسانيّ بفضل الرفض المسيحيّ للآلهة الأوثان.

ثمّةَ سؤالٌ يقفز إلى الواجهة بطريقة ملحّة جدًّا، لا سيّما وأنّ الفراغ الذي يلفّ عالمنا اليوم يداهمنا من كلّ صوب: ما هو مضمون الموافقة التي يمثّلها الإيمان المسيحيّ؟

الفصل الثاني

الإيمان بالله حسب الكتاب المقدّس

من أجل فهم الإيمان بالله حسب الكتاب المقدّس علينا أن نتابع تطوّره منذ أوائل عصر الآباء حتى آخر أسفار العهد الجديد. لهذا نبدأ بالعهد القديم الذي يوفّر الدليل بالنسبة إلى أبحاثنا. لقد صاغ العهد القديم فكرته عن الله في اسمين اثنين: إيلوهيم ويَـهْـوَه. في هاتين التسميتين الرئيستين لله تظهر عمليتا التمييز والانتقاء اللّتان اعتمدهما إسرائيل حيال معطيات محيطه الديني؛ ومن خلالها يشقّ، في الوقت نفسه، الخيار الوضعوي الناجم عن هذا الانتقاء وعن التحوّل التدريجيّ الذي حصل للعناصر المحتَفَظ بها.

أوّلاً: مسألة رواية العوسجة الملتهبة

يمكن اعتبار حكاية العوسجة الملتهبة كالنصّ المركزيّ الذين يعبّر عن فكرة الله في العهد القديم وعن مفهوم إسرائيل للجهر بالإيمان (سِفْر الخروج، الإصحاح الثالث). يؤلّف الكشف عن اسم الله الأساسَ الأهمَّ لفكرة الله التي غدت منذئذٍ وصاعدًا فكرة إسرائيل. تصف القصّة دعوة موسى الذي اختاره اللهُ، المستترُ والمتجلّي معًا في لهيب العوسجة المشتعلة، ليجعل منه دليل إسرائيل. وتصف القصّة أيضاً حيرة موسى الذي أخذ يطالب بالتعرّف الدقيق إلى هذا الذي يرسله، وبالبرهان على صلاحيّاته. في هذا السياق حدث الحوار الشهير الذي ما زالت تدور حوله التساؤلات: «فقال موسى لله ها أنا سائر إلى بني إسرائيل فأقول لهم إله آبائكم بعثني إليكم فإن قالوا لي ما اسمه فماذا أقول

لهم. فقال الله لموسى أنا هو الكائن. وقال كذا قل لبني إسرائيل الكائنُ أرسلني إليكم. وقال الله لموسى ثانية كذا قل لبني إسرائيل يهوه إله آبائكم إله إبراهيم وإله إسحق وإله يعقوب بعثني إليكم. هذا اسمي إلى الدهر وهذا ذكري إلى جيلٍ فجيل» (خر ٣ : ١٣ – ١٥).

إنّ معنى النصّ يرمي صراحةً إلى ترسيخ اسم «يهوه» على أنّه الاسم النهائيّ لله في إسرائيل. وكان المقصود تأصيل هذا الاسم وربطه تاريخيًّا بأصول الشعب الإسرائيلي وبإبرام المعاهدة الكبرى وكذلك إعطاء تفسير له. تُشتق كلمة «يهوه» الغامضة على الفهم من الجذْر **هايا** = الموجود، الكائن؛ فالصّوامت العِبْريّة في هذه اللفظة تخوّل اعتماد هذه المقارنة؛ بيد أنّ الشيء الذي لا يزال مشكوكًا في أَمره هو هل أصل الاسم يهوه، في منظور الاشتقاق اللُّغوي، يعود حقًّا إلى الجذْر **هايا**. الواقع أنّ الباحث يجد نفسه هنا، كما يحصل غالبًا في مجال دراسة العهد القديم، تجاه مسألة لاهوتيّة لا لغويّة محض، من مسائل علم الاشتقاق. فليس المقصود هو تحديد الأصل الاشتقاقيّ لكلمة يهوه، إنّما المطلوب هو أن نستجلي في الحال المعنى الدقيق لهذه الكلمة. والواقع أنّ علم الاشتقاق اللغويّ هو عبارة عن طريقة تؤدّي إلى ابتكار المعاني. لقد أضيف إلى هذا التأويل «الأنطولوجيّ» («الكائن») المعطى للاسم «يهوه»، عنصرُ تفسيرٍ ثانٍ بفضل إدخال التحديد الدقيق المتمثّل في القول إنّ يهوه هو إله الآباء الأوّلين، إله إبراهيم وإسحق ويعقوب. لأنّ المقصود، عمليًا، هو توسيع وتعميق معنى «يهوه» وفهمه عن طريق مماثلة الإله الذي سمّي هكذا مع إله الآباء الأوّلين الذي كان يدعى، ولا شكّ، باسم إيل وإيلوهيم.

لنحاول فهمَ صورة الله التي ارتسمت على هذا النحو. بادئ الأمر، لماذا هذا اللجوء إلى اعتماد فكرة الكائن في تفسير ما هو الله؟ لقد ظهر هذا الأمر لآباء الكنيسة، ممّن تثقّفوا بالفلسفة اليونانيّة، وكأنه إثباتٌ جريء وغير متوقّع لماضيهم الفلسفي. فعلاً، فإنّ الاكتشاف الأساسي الذي حقّقته الفلسفة اليونانية هو كونها قد تبيّنت فكرة الكائن العامة القائمة خلف مظاهر الواقع التفصيليّة المتعدّدة التي تخالط الإنسان في حياته اليوميّة؛ فغدت هذه الفكرة تبدو للفلسفة اليونانيّة أفضل تعبير عن الألوهة. والحال أنّ الكتاب المقدّس، على الأرجح، قصد بهذا النصّ إلى إعطاء تعريف عن صورة الله بالطريقة نفسها تمامًا. ألم يكن ينبغي النظر إلى الأمر على أنه برهان مدهش على وحدة الإيمان

والفكر؟ وبالفعل، فلقد رأى آباء الكنيسة في ذلك تجلّيًا للوحدة البالغة العمق بين الإيمان والفلسفة، بين أفلاطون وموسى، بين الفكر اليونانيّ وفكر الكتاب المقدّس. ولقد بلغ بهم الاقتناع بالتطابق بين البحث الفلسفي ومعطيات الإيمان درجةَ الاعتقاد بأنّ أفلاطون ما كان ليستطيع قطّ القيام بهذا الاكتشاف من غير أن يستقي حَدْسَه هذا من العهد القديم. هكذا كانت تُرَدُّ نواةُ الفلسفة الأفلاطونيّة إلى مصدر موحى به؛ ولم يكن بالإمكان نسبة مثل تلك الرؤية النّافذة إلى العقل البشريّ وحده.

في الواقع كان من شأن نصّ العهد القديم في اليونانيّة المتوفّر لآباء الكنيسة أن يوحي لهم بفكرة المماثلة بين أفلاطون وموسى؛ مع أن كفّة الترابط تميل، بالحري، إلى الجهة المعاكسة. بالفعل، فمن الطبيعي أن يكون مترجمو الكتاب المقدّس من اليونانيّين قد أوّلوا النصّ العبري وفهموه على هذا النحو، بتأثير من الفكر الفلسفيّ اليونانيّ. واقتناعًا منهم بأنّ الفكر اليونانيّ وإيمان الكتاب المقدّس متداخلان في هذا النصّ عمدوا، تقريبًا، إلى إقامة جسر بين مفهوم الكتاب المقدّس لله والفكر اليونانيّ بترجمتهم الآية ١٤ «أنا من أنا» بعبارة «أنا هو الكائن». لقد أُلبس إله الكتاب المقدّس المفهومَ الفلسفيّ لله. لقد امتصّ المقصدُ الشموليّ الذي يتميّز به الفكر، الشكوكَ الحاصلة بسبب الإيمان بإله يحمل اسمًا معيّنًا، ووحّد الإيمان مع علم الوجود (الأنطولوجيا). في الواقع يرى الفكر الفلسفيّ في إله الكتاب المقدّس الذي يحمل اسمًا سببَ عثرة حقيقيّة. أوليس هذا من بقايا ذاك العالَم المشرك الذي كان يحيط، في البداية، بإيمان الكتاب المقدّس؟ في ذلك العالم حيث تكثر الآلهة لم يكن باستطاعة موسى أن يقول: الله أرسلني؛ ولا أن يقول: إله آبائكم هو أرسلني؛ لأنّه كان يعرف أنّ مثل هذا القول لن يعني شيئًا، وأنّ سامعيه سيطرحون عليه حتمًا السؤال: أيّ إله؟ والحال، فهل كان من الممكن، حقًا، تسمية «الموجود الأعلى» الذي عناه أفلاطون باسم معيّن والتعريف به كما لو أنّه شخص فَرْد؟ أمّا والأمر على ما هو، فإذا أمكن تسمية هذا الإله باسم معيّن، ألا يكون ذلك برهانًا على وجود مفهوم مختلف كليًّا؟ وإذا أضفنا القول، وفقَ منطق هذا النصّ المأخوذ من الكتاب المقدّس، بأنّه يمكن تسمية الله باسم معيّن لمجرّد أنّ الله هو الذي سمّى نفسه به لاتّسعت وقتئذٍ الهوّة التي تفصلنا عن «الكائن الأعلى» الأفلاطونيّ، الكائنِ المطلق الذي يؤلّف ذروة الفكر الأنطولوجيّ، الكائن الذي لا يحتمل التسمية، وبصورة أولى لا يسمّي نفسه بنفسه.

إذا صحّ ذلك، فهل تكون ترجمةُ العهد القديم باللغة اليونانيّة والاستنتاجاتُ التي استخلصها آباء الكنيسة منها تقوم على أساس من سوء الفهم؟ يُجمع مفسّرو الكتاب المقدّس من المحدَثين على الإعتراف بهذا، واللّاهوتيّون أنفسهم يشدّدون على هذه الفكرة تشديدًا واضحًا بطرحهم المسألة على مستوى أعمق، وعلى صعيد يتعدّى جميع المسائل التأويليّة الخاصّة. فمثلاً يؤكّد إميل برونر[٨] جازمًا أنّ هذه المعادلة التي أقيمت بين الله الإيمان وإله الفلاسفة، قد أفسدت تمامًا مفهوم الكتاب المقدّس لله وحوّلته إلى نقيض ذاته. لقد أُحلَّ التصوّر العقليّ محلَّ الاسم، واستبدل التعريف بمَا يتعذّر تحديده على هذا، فإنّ التأويل الآبائي برمّته، وإيمان الكنيسة الأوّليّ، والمجاهرة التي يعبّر عنها قانون الإيمان، وصورة الله التي يتضمّنها، مطروحةٌ للبحث من جديد: فهل يكون الإيمان قد حاد عن الله المسمّى في العهد الجديد على أنّه أبو يسوع المسيح، بفعل اتجاهه نحو الهلّينيّة؟ أو أنّه أصبح يعبّر، بطريقة جديدة، في إطار من القرائن الثقافيّة المختلفة، عن الحقيقة الثابتة التي يجب عليه إعلانها؟

يجدر بنا، قبل أيّ شيء آخر، وبأكثر ما يمكن من الإيجاز، وضع جردة بالمكتسبات التي حقّقها التفسير. فماذا يعني الاسم يهوه؟ ما قيمة شرحه بكلمة «الكائن، الموجود»؟ صحيح أنّ السؤالين متضايفان، متلازمان، لكنّهما ليسا متماثلين، كما سبق وتبيّنا. لنحاول الإحاطة بمرمى السؤال الأوّل منهما: هل ما زال في الإمكان التوصّل إلى المعنى الأصليّ للاسم «يهوه» عن طريق الإستدلال بالاشتقاقِ اللغَوي؟ الواقع أنّ ذلك أقلّ ما أمكن، لأنّ الأصل الاشتقاقيّ للفظة يهوه لمّا نزل نجهله كليًّا. نستطيع فقط القول إنّه لا يوجد أيّ دليل أكيد على وجود اسم يهوه قبل موسى وخارج إسرائيل. عديدة هي المحاولات التي سعت إلى اكتشاف الجذور ما قبل – الإسرائيليّة لهذا الاسم. لكنّ أيًّا منها ليست مقنعة حقًّا. بالتأكيد، هناك مقاطع لفظية مثل: ياه، يو، ياف، لكن الاسم يهوه لم يتكوّن إلّا في إسرائيل؛ ويبدو أنّه من صنع إيمان إسرائيل الذي ابتكر لنفسه اسم إلهه الخاصّ وصورة ربّه الخاصّ، بواسطة عمليّة تحويل خلاقّة أجراها على عناصر موجودة من قبل[٩].

ترتسم في أيّامنا من جديد نزعةٌ قويّة تنسب هذا الابتكار إلى موسى الذي يكون قد وفّر بهذه الطريقة أملاً جديدًا لبني قومه المستعبَدين. ويبدو أنّ الإنجاز المتمثّل في خلق اسمِ عَلَمٍ خاصّ، وبالتالي صورة مبتكرة لله، هو الذي كان منطلق تشكّل شَعْب الله.

من وجهة النظر التاريخيّة الصّرف يمكن القول إنّ إسرائيل لم يصبح شعبًا إلّا بنعمة الله، وإنّ الدعوة إلى الرجاء التي يتضمّنها اسم الله هي التي أتاحت لهذا الشعب أن يثبتَ ذاته. ثمّة بيّنة واحدة، في جملة البيّنات العديدة على نقاط الارتباط ما قبل – الإسرائيلية لاسم يهوه، وهي أمور ليست مطروحةً للمناقشة الآن، هي أمتنها من حيث صحّة مرتكزاتها، وأخصبها من حيث الدّلالة، أعني بها ما أشار إليه هـ. كازيل (١٠). لقد لفت هذا الأخير الانتباه إلى وجود «إلهية اللّفظ» في الامبراطورية البابلية، أعني أسماء عَلَم لأشخاص تتضمّن الإحالة إلى الله، وهي مركّبة من الكلمة ياون، أو تتضمّن العنصر اللفظيّ ياو يا الذي يعني، تقريبًا «خاصتي» «إلهي». يتبيّن بالمقارنة مع العديد من نماذج الآلهة ذات العبادة الشائعة في ذلك العصر أنّ هذه التسمية تشير إلى إله من النوع الشخصيّ، إله متّجه نحو الإنسان ومصدر علاقات شخصية؛ فبصفته إلهًا شخصيًّا يغدو الإله الذي يدخل في علاقة مع الإنسان من حيث هو إنسان؛ وهذا أمر كبير الأهميّة، لا سيّما وأنّه يتّصل بعنصر مركزيّ من عناصر الإيمان الإسرائيلي ما قبل – الموسوي، ذاك الوجه من وجوه الله الذي نسمّيه عمومًا، ووفق الكتاب المقدّس، إله الآباء الأوّلين. قد يتوافق المعنى اللّغوي الاشتقاقيّ المقترح توافقًا تامًّا مع المسلّمة المفترضة للإيمان بيهوه التي تشير إليها قصّة العوسجة الملتهبة، أعني إيمان الآباء الأوّلين، إله إبراهيم وإسحق ويعقوب، والتي لا يمكن، من دونها، فهم معنى رسالة يهوه.

ثانيًا: المسلّمةُ المفترضة للإيمان بيهوه: إله الآباء الأوّلين

من خلال الجذْر اللُّغويّ والدلاليّ المفترض للاسم يهوه حيث العنصرُ ياو* يشير إلى الإله الشّخصي، تشفّ معًا عمليّتا الاختيار والتمييز اللّتان أجراهما إسرائيل في العالم الدينيّ الذي كان سائدًا في محيطه آنذاك، كما يشفّ أيضاً استمرار الاتصال مع تاريخ إسرائيل منذ إبراهيم. لم يكن إله الآباء الأوّلين يُدعى يهوه؛ إنّه يُمثَّل لنا باسمي إيل وإيلوهيم. بهذه الطريقة كان الآباء الأوّلون يرتبطون بمحيطهم الدينيّ حيث كان الإله المسمّى إيل يتميّز بصفته الإجتماعيّة والشخصيّة. أما الخاصيّة المميّزة لهذا الإله، من وجهة نظر علم النماذج الدينيّ، فهي أنّه (إله الأشخاص) لا (إله مكان من الأمكنة). ماذا يعني ذلك؟ لنحاول توضيح هذه الفكرة ذهابًا من نقاط انطلاق هذين النموذجين من الآلهة. لنتذكّر بادئ الأمر أنّ التجربة الدينيّة للبشريّة كانت دائمًا تنشط في بعض الأمكنة المقدّسة حيث

يشعر الإنسان، لسبب أو لآخر، شعورًا مميّزًا بوجود «الآخر كلّيًا»، بوجود الألوهة، إذ يمكن ينبوع ماء، أو شجرة عملاقة، أو صخرة ذات شكل مستغرَب، أو حادثٌ غير مألوف يقع في مكان معيّن، أن يكون في أصل هذه التجربة. وسرعان ما يخلط الإنسان بين المكان الذي يكون قد خَبَر فيه الشعورَ بالألوهة والألوهةِ نفسها. فهو يعتقد بأنّ للألوهة حضورًا خاصًّا في هذا المكان، ويبدو له أنّه لن يستطيع لقاءها بالطريقة نفسها في مكان آخر، وهكذا يصبح هذا المكان مقامًا مقدّسًا، مسكنًا للألوهة. وبمَا أنّ تجربة القُدْسيّ تحصل، لا في مكان **واحد** فقط، بل في أمكنة أخرى أيضاً؛ وبمَا أنّ المرء يعتقد، في كلّ مرّة، أنّها محصورة في هذا المكان أو ذاك، ينتج عن ذلك تكاثُر عدد الآلهة المحلّيين ممّن يتحوّلون إلى آلهة خاصّين بهذه الأمكنة. ألا يجدر بنا أن نعتبر العادات التي نشهدها في الدين المسيحي. مثل تصوّر بعض المؤمنين السذّج لسيّدات لورد وفاطما والتوتينغ على أنهنّ شخصيات مختلفة، بمثابة صدى لتلك الميول الغابرة! لكن لنعد إلى موضوعنا. تجاه هذه النزعة الوثنيّة إلى الـ(الألوهة المحلّية)، إلى الإله المحدّد بمكان، يعبّر إله الآباء الأوّلين عن خيار مختلف جَذْريًّا. فليس هو إله مكان، بل إله البشر: إله إبراهيم وإسحق ويعقوب. لهذا السبب بالذات لا يرتبط بمكان معيّن. إنّما هو حاضر وفعّال في كلّ مكان يوجد فيه الإنسان. بهذه الطريقة نتوصّل إلى مفهوم لله مغاير كلّيًا. نراه على صعيد الـ«أنا» والـ«أنت» لا على الصعيد المكانيّ. لقد انتقل إلى سموّ اللاّمتناهي، وأصبح كلّيّ الوجود. موجودًا في كلّ مكان، غير مرتبط بأي مكان معيّن. ولا تحدّ قدرتَه أيُّ حدود. فهو ليس في مكان ما، إنّما نلقاه في كل مكان يوجد فيه الإنسان، وحيث ينفتح الإنسان على لقائه. لقد اتّخذ آباء إسرائيل الأوّلون خيارًا يتّصف بأعلى درجة من الأهمّية: لقد اختاروا (إله الأشخاص) بدل (إله المكان)، أي اختاروا الإله المتّجه نحو الأشخاص، هذا الذي يجب البحث عنه وإقامته على صعيد الـ«أنا» والـ«أنت» وليس أوّلاً في المقامات المقدّسة(١١). لقد بقيت هذه السِمة الأساسية من سمات إيل تؤلّف إحدى السّمات الرئيسة، لا بالنسبة إلى ديانة إسرائيل فحسب، بل أيضاً بالنسبة إلى الإيمان المسيحيّ: اعتبار الله شخصاً، وفهمه على مستوى العلاقة بين الـ«أنا» والـ«أنت».

يجب أن يضاف إلى هذا الوجه الأساسيّ من أوجه القرينة الروحيّة المميّزة للإيمان بالإله إيل، وجهًا ثانيًا: لا يُنظر إلى إيل على أنّه فقط صاحب شخصيّة خاصّة، على أنه

أب ، على أنّه خالق ، على أنّه حكيم وملك ، بل أيضاً ، وبصورة أساسيّة ، على أنّه الإله الأسمى ، والقدرة العليا التي تسيطر على كلّ شيء. من المعروف أنّ هذا العنصر الثاني ظلّ ، هو أيضاً ، عنصرًا حاسمًا بالنسبة إلى تجربة الكتاب المقدّس مع الله ، بأكملها. لا يقع الاختيار على قدرةٍ تبسط سلطانها على هذا المكان أو ذاك ، إنّما على القدرةِ العُليا التي تشمل كلّ قدرة وتقوم فوق جميع القدرات الخاصّة.

ينبغي أن نشير أيضاً إلى عنصر ثالث يقوم في أساس فكر الكتاب المقدّس كلّه : هذا الإله هو إله الوعد ، وليس قوّةً من قوى الطبيعة التي من شأن تجلّيها أن يظهر جبروت الطبيعة ، سيرورة الحياة والموت الأبديّة. ليس هو إلهًا يوجّه الإنسان نحو استئناف الدّورة الكونيّة المستديم ، بل نحو المستقبل الذي يوجّهه صوبَه تاريخُه بأجمعه ، نحو المعنى والهدف النهائيّين : إنه إله الرجاء المنفتح على المستقبل وَفْقَ حركةٍ لا تنعكس.

لنلاحظ أخيرًا أنّ إسرائيل تبنّى ديانة إيل في صورة موسّعة هي مفهوم إيلوهيم ، وهذه تتمّة للتحوّل الذي كان لم يزل يفتقده وجه الإله إيل. أليس من المفاجئ أن نلاحظ حلول كلمة تعبّر عن صيغة الجمع بالمعنى الحقيقي (إيلوهيم) محلّ أخرى تعبّر عن المفرد؟ فمن دون الدخول في عمليّة تحليل مفصّل لهذا التطوّر الشديد التركيب ، نستطيع القول إنّ إسرائيل تمكّن هكذا من إبراز الطابع الفريد والخاصّ الذي يتميّز به إلهه : إنّه إله واحد ، لكنّه بسبب عظمته السامية وغيريّته ، يسمو على حدود المفرد والجمع ، ويقوم على صعيد أبعد مما تعنيه مثل هذه المصطلحات. بالرغم من عدم وجود أي أثرٍ لوحْيٍ يدلّ على الثالوث في العهد القديم ، خصوصاً في نصوصه الأعرق قدمًا ، فإنّ هذا التطوّر في مفهوم الله ينطوي على تجربة من النوع الذي يؤهّل للانفتاح على الاعتقاد المسيحي القائل بالثالوث الإلهي ، لأنّ الاسم الجمع إيلوهيم يُشعر ، ولو بصورة غامضة تقريبًا ، بأنّ الله ، مع كونه واحدًا أَصْلاً وبصورة جذريّة ، لا يمكن لمقولتيْ المفرد والجمع البشريّتين أن تتّسعا له ، لأنّ طبيعته تتجاوز مثل هذه المفاهيم بحيث إنّ الـ«واحد» مهما كان وحيدًا ، لا يفي بتعريفه التعريف المطابق. بالنسبة إلى تاريخ إسرائيل الأوّلي (وكذلك بالنسبة إلى ما بعد ، وبالنسبة إلى أيّامنا أيضاً) يعني ذلك أنّ المسألة الشرعيّة الملازمة لمذهب تعدّد الآلهة قد استُوعِبت عن طريق الدَّمْج (١٢) . فتطبيق فكرة الجمع على الله الوحيد يعادل القول : في ذاته يجتمع كلُّ ما هو إلهيّ.

ينبغي أيضاً، لإكمال صورة إله الآباء الأوّلين، الكلامُ على النَّفي الذي ينطوي عليه القبولُ بالإيمان، هذا القبول المتمثّل في الإسميْن إيل وإيلوهيم. لنكتفِ بذكر اسمين من أسماء الآلهة الذين كانوا محطّ الإكرام البالغ في جوار إسرائيل. لقد رفض إيمان الآباء الأوّلين التصوّرات السائدة عن الله المتمثّلة في اسم بعل = الرب، وفي اسم ميليخ (مولوخ = الملك). لقد رفض ديانة الخِصْب وما ينجم عن ذلك من «موضعة» للآلهة، أي ربطهم بأماكن معيّنة. كما رفض أيضاً، من خلال رفضه للإله – الملك ميليخ، أحدَ النماذج الاجتماعيّة. ليس إله إسرائيل مَلِكًا بعيدًا وأرستوقراطيًا؛ فهو لا يعتمد في سلطانه طريقة الاستبداد غير المحدود الذي كان مرتبطاً وقتئذٍ بفكرة الملك؛ إنّما هو الإله القريب، الإله الذي يستطيع كلّ إنسان أن يتخذه إلهًا له. ما أكثر الأفكار والعبر التي يمكن استخلاصها بهذا الخصوص! لكن لنعد إلى النقطة التي انطلقنا منها، إلى مسألة العلّيقة الملتهبة.

ثالثًا: يهوه، إله الآباء الأوّلين وإله يسوع المسيح

لقد أدّى اعتبار يهوه إلهَ الآباء الأوّلين إلى دمج جميع العناصر المكّونة لإيمان هؤلاء الآباء في الإيمان بيهوه، بفعل دمجها، طبعًا، في مجموعة جديدةٍ وإعطائها شكلاً جديدًا. فما هو العنصر الجديد المميّز لهذا الاسم «يهوه»؟ الأجوبة عديدة. لا شكّ أنّه لم يعد من الممكن جلاء المعنى الحقيقيّ الذي يتضمّنه الإصحاح الثالث من سِفْر الخروج. مع ذلك فثمّة مظهران يبرزان بوضوح. لقد سبق ولاحظنا أنّ واقعة كون الله يحمل اسمًا وكونه يظهر بفعل ذلك بمثابة شخص فرْد، تؤلّف مَثارًا حقيقيًّا للشكّ. لكنّنا عندما نتفحّص هذا النصّ عن كثب، تبرز المسألة الآتية: هل هذا حقيقةً اسمٌ؟ يبدو هذا السؤال من النّوع اللّامعقول، لأن ممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الكلمة، يهوه، كانت تحمل، بالنسبة إلى إسرائيل، صفة الاسم الحقيقيّ لله. إلّا أنّ قراءةً أكثر تعمّقًا تظهر أنّ قصّة العوسجة الملتهبة تفسّر هذا الاسم على نحو لا يعود المقصود منه اسمًا حقيقيًّا. في كلّ الأحوال، فإنّ هذا الاسم ينفصل بوضوح عن سلسلة أسماء الآلهة الآخرين التي يبدو، بادئ الأمر، أنّه في عدادها. لنستمع بانتباه: موسى يسأل: «سيقول لي بنو إسرائيل الذين ترسلني إليهم: من هو الإله الذي أرسلك؟ ما هو اسمه؟ فماذا أجيبهم؟». عندها تروي قصّة العوسجة الملتهبة ما قاله لموسى: «أنا مَن أنا». ألا يمكن أيضاً ترجمة النصّ الأصلي كما يأتي: «أنا ما أنا».

أليس هذا نوعًا من رفض الإجابة؟ بل أليس هو رفضاً للجواب أكثر من كونه إعلانًا عن هُويّة؟ إنّ ما يشبه ردّ الفعل المزاجيّ يخيّم على المشهد بأكمله حيال هذا التطفّل: «أنا من أنا، وإنّي من أكون». إنّ الرأي القائل بعدم حصول إعلان عن الاسم في مثل هذا الجواب، وبأنّ ما سمعه موسى هو بالحريّ تجنّب للسؤال، يلقى ما يؤكّده في مقارنة هذا النصّ بنصّين آخرين هما أفضل قرينين له، أعني: (سفر القضاة ١٣ : ١٨ وسفر التكوين ٣٢ : ٣٠). ففي سفر القضاة سأل شخصٌ اسمه منوح الإلهَ الذي صادفه عن اسمه، فجاءه الجواب: «لمَ سؤالك عن اسمي واسمي سرّيّ» (يمكن أيضاً ترجمة العبارة هكذا: «واسمي عجيب»)؛ ولم يتعيّن أي اسم. أمّا في سفر التكوين فيعقوب هو الذي يسأل الشخص المجهول بعد صراعه الليليّ معه، عن اسمه، فيردّ خائبًا هو أيضاً: «لمَ سؤالك عن اسمي؟». ان النصّين شبيهان للغاية بالنصّ الذي نحن في صدده، من وجهة نظر اللُغة والبنية، بحيث يصعب جدًا رفض المقارنة بينه وبين كليهما من حيث الأفكار. فهنا أيضاً ترتسم بادرة رفض الافصاح عن الأسم عينها. فالإله الذي التقاه موسى في العوسجة الملتهبة لا يستطيع لفظ اسمه على غرار آلهة الجوار، هؤلاء الآلهة – الأفراد الذين هم في حاجة إلى أسماء بسبب مجاورتهم لآلهة من طرازهم. أمّا إله العوسجة الملتهبة فهو خارج هذه الفئة.

يتجلّى في هذه البادرة الرّافضة شيءٌ من اختلاف هذا الإله جوهريًّا عن الأوثان، بمعنى أنّ تفسير اسم يهوه بالكلمة الصغيرة «الموجود أو الكائن» يصلح لنوع من اللاّهوت النّافي. فهو يلغي الاسم من حيث هو اسم؛ ويحيلنا، إذا صحّ القول، إلى ما يتجاوز الشيء المعروف أكثر ممّا ينبغي، أي ما يرمز إليه الاسم، إلى ما هو مجهول، إلى ما هو خفيّ. فالاسم ينحلّ في السرّ، مستلزمًا، في الوقت نفسه، معرفةَ الله وميزته التي لا تُعرف، أي الغموض والانكشاف. هكذا يصبح الاسم الذي هو رمز المعرفة، رامزةً من الرامزات الدّالة على السرّ الدائم للإله المجهول وغير المسمّى. في اللحظة عينها التي كنّا نظنّ فيها أنّنا نقدر على إدراك الله، يبيّن لنا الاسم الذي سمّى نفسه به المسافة اللامتناهيّة التي تفصلنا عنه. هذا هو مبرّر النهج الذي اعتُمد في إسرائيل بعدم التلفّظ بهذا الاسم واستبداله بتوريات تعنيه، بحيث إنّه اختفى في ترجمة الكتاب المقدّس باللّغة اليونانية التي أَحَلَّتْ محلّه كلمة «الربّ». إنّ في هذا التطوّر من الفهم لسرّ مشهد العوسجة الملتهبة ما يفوق جميع ما جاءت به التفسيرات المبنيّة على الاشتقاق اللغويّ المتبارع.

لكنّ ذلك لا يمثّل سوى جانب واحد من المسألة، لأنّه سمح لموسى، في نهاية الأمر، بإبلاغ مخاطبيه بما يأتي: «ألذي–هو، الكائنُ، أرسلني إليكم» (سفر الخروج ٣: ١٤). لقد حظي بجواب، حتى وإن كان هذا الجواب لغزًا. ألسنا نستطيع، أو ألا يجدر بنا محاولة حلّ هذا اللغز إيجابيًّا، ولو جزئيًّا على الأقلّ؟ يرى التأويل الحديث عمومًا في هذه الكلمة معنى القرب المِعوان، فالله لا يكشف، كما يجهد الفكر الفلسفيّ نفسه أن يفعل، عن جوهره، عمّا تتكوّن منه ذاته، إنّما يعلن عن نفسه كإله لإسرائيل، كإله للبشر. فمن شأن عبارة «أنا كائن» أن تعني «أنا كائن هنا» «أنا كائن هنا من أجلكم»، فيكون التّشديد على حضور الله بالنسبة إلى إسرائيل، ولا يكون وجوده ماثلاً بمثابة «الكائن في ذاته»، إنّما بمثابة «الكائن – من – أجل»[١٣]. يقرّ ايسفيلد، ليس بإمكان الترجمة بعبارة «يعاون» فحسب، بل أيضاً بعبارة «يدعو إلى الوجود، هو الخالق» لا بل «موجود» أو أيضاً «الذي هو كائن». ويرى المفسّر الفرنسي إدموند جاكوب أنّ الاسم إيل يعبّر عن الحياة من حيث هي قوّة، فيما يعبّر الاسم يهوه عن الحياة من حيث هي دوام وحضور. عندما يشير الله إلى نفسه بكلمة «أنا كائن»، يكون ذلك بقصد القول إنّه تعالى هو «الموجود»، هو الكائن بمعنى نقيضِ الصّيرورة؛ أي إنّه هو الموجود الذي يدوم ويبقى قائمًا على حاله وَسْط كل ما يمرّ ويزول. «كلُّ بشر عُشْب وكلُّ مجده كزهر الصحراء. العشب قد يبس وزهره قد سقط، وأمّا كلمة إلهنا فتبقى إلى الأبد» (أش ٤٠: ٦ – ٨).

من خلال هذا النصّ من نبوءة أشعيا تظهر علاقة ربّما لم تُلاحظ بما فيه الكفاية حتى الآن. إنّ أحد المغازي الأساسية التي تركّز عليها نبوءة أشعيا هو عَرَضيّة أشياء هذا العالم؛ فالبشر، مهما بدوا عليه من القوّة والجبروت، هم في نهاية المطاف، أشبه بزهر الحقول الذي يتفتّح اليوم فيذبل ويُجتزّ غدًا، ويصير إلى اليباس، فيما الله، إله إسرائيل يظلّ «موجودًا» ولا «يصير». إنّه «موجود» في قلب هذا العالم الذي يتحوّل صيروريًّا ويمضي. مع ذلك، فانّ هذا الإله «الموجود» والمستمرّ الوجود، والذي يسيطر بدوامه على كل تقلّبات الصّيرورة لا يظهر لنا على أنّه كائن أعلى منطوٍ على ذاته. على خلاف ذلك، فهو الكائن الذي يعطي ذاته، هو الموجود هنا من أجلنا، وثباته هو الذي يسند وجودنا غير المستقرّ. فالإله «الموجود» هو، في الحين نفسه، إلهٌ موجود معنا، وهو ليس الله في ذاته فحسب، بل إلهنا أيضاً، إله الآباء الأوّلين.

ها نحن قد عدنا إلى المسألة البدئيّة التي طُرحت بخصوص مشهد العوسجة الملتهبة : ما هي ، بالضبط ، العلاقة الموجودة بين إله الإيمان وفق الكتاب المقدّس ، وفكرة الله الأفلاطونيّة؟ فهل هذا الإله الذي يكشف عن اسمه ، هذا الإله الذي يهتمّ بالإنسان ، يختلف اختلافًا جذريًا عن الكائن المطلق الذي يكتشفه الفكر الفلسفيّ بالتأمّل المتوحّد الصامت؟ برأيي أنّه يستحسن إنعام النظر في مفهوم الكتاب المقدّس لله وفي مدلول فكرة الله الفلسفية ومعناها ، من أجل استيضاح الأمر وإدراك معنى التأكيد المسيحيّ في موضوع الله. ففي ما يتعلّق بالكتاب المقدّس ، ينبغي عدم عزل قصّة العوسجة الملتهبة ، بل يجب وضعها في إطار عالمها المشبَع بالآلهة ؛ فهذه القصّة تصوّر لنا إيمان إسرائيل بكلّ ما له من ارتباطات مع الأديان المحيطة به وبكلّ ما يميّزه عن هذه الأديان ، وهي تسهم ، في الوقت نفسه ، في تطوير هذا الإيمان بواسطة اعتماد فكرة **الكائن** التي تغدو ، بما تتضمّنه من مكنونات متعدّدة ، موضوعًا خصبًا بالنسبة إلى الفكر. هذا مع الإشارة إلى أنّ العمل التفسيريّ الذي بوشر به في هذه القصّة لا يتوقّف عند هذا الحدّ ، إنّما هو عمل دائم الاستئناف والمواصلة في الكتاب المقدّس ، ويجسّد الكدّ المثابر في السعي إلى الله. من الممكن اعتبار حَزقيال وبالأخصّ أشعيا التابع ، بمكانة لاهوتيّي اسم يهوه ، لأنّ هذا الموضوع هو أحد المصادر التي استوحَياها في تبشيرهما النّبوي. من المعروف أنّ أشعيا التابع بدأ التبشير في أواخر عهد السَّبْي إلى بابل ، أي في الوقت الذي أصبح فيه إسرائيل يستطيع التطلّع إلى المستقبل برجاء جديد. فالدولة البابليّة التي بدت وكأنها قوّة لا تقهر ، والتي استعبدت إسرائيل ، قد تحطّمت ، وهوذا إسرائيل ينهض من بين الأنقاض بعدما خُيِّل أنّه مات. هذا هو الموضوع المركزيّ الذي سيستوحيه النبيّ : مقارنة الآلهة الزائلين بالله «الموجود». أنا يهوه ؛ أنا الأوّل والآخر» (أشعيا ٤١ : ٤). ويستعيد السفر الأخير من العهد الجديد ، أعني سفر رؤيا يوحنا ، هذا القول في إطار وضع حرج كذلك. إنّه «كائن» قبل جميع القوّات وسيظلّ قائمًا بعد زوالها أيضاً (رؤيا يوحنا ١ : ٤ ، ١٧ ؛ ٢ : ٨ ؛ ٢٢ : ١٣). بل لنصغ أيضاً إلى أشعيا التابع : «أنا الأوّل وأنا الآخر ولا إله غيري» (٤٤ : ٦) وأيضاً : «أنا هو. أنا الأوّل وأنا الآخِر» (٤٨ : ١٢). ففي هذا المجال ابتكر النبيّ صيغة جديدة ؛ لقد شدّد على جوانب جديدة من المسألة ، مع تمسّكه بالأمانة للتفسير الأوّل لمشهد العوسجة الملتهبة. إنّ العبارة العبرانيّة السريّة البساطة «أنا — هو» ترجمت باليونانية من دون أن يحصل تغيّر حقيقي في المعنى ، بالقول : «هذا هو أنا» ἐγώ εἰμί (١٤) . تعني هذه العبارة البسيطة «هذا هو أنا» أنّ إله إسرائيل ينتصب

بوجه الآلهة ويبدو بصفته «الموجود» خلافًا لأولئك الآلهة الزائلين الذين يتبدّد ذكرهم. هكذا تصبح العبارة الصغيرة «هذا هو أنا» محورَ تبشير النبيّ، وتعبيرًا عن صراعه ضدّ الآلهة الكذَبة وضدّ يأس إسرائيل، ورسالةَ الأمل والثقة التي يحملها. في مقابل كبرياء البانتيون البابليّ وفي مقابل أسياده الذين ابتلعهم الزمن، تبرز قدرة يهوه ببساطة من غير ما شروحات: «هذا هو أنا»، بهذه الصيغة التي تعبّر عن التفوّق المطلق بالنسبة إلى جميع قوى هذا العالم من دون أي استثناء. إنّ اسم يهوه الذي تفعّل معناه على هذا النحو، يتطوّر إذًا بعض الشيء باتجاه فكرة ذاك الذي «هو كائن» وسط الدّمار العام الذي حلّ بالظواهر التي لا قوام لها.

لنتقدّم خطوة أخيرة أيضاً وصولاً إلى العهد الجديد. هنا نلقى من جديد خطّ التفكير الذي يضع فكرة الله أكثر فأكثر في دائرة ضوء فكرة الكائن. فالله فُسِّرَ هنا بعبارة «أنا كائنٌ» البسيطة؛ خصوصاً في إنجيل يوحنا، وهو آخر مؤلّفي الكتاب المقدّس الذي يفسّر الإيمان بيسوع استعاديًّا. وفي الوقتِ نفسه يمثّل يوحنا، بالنسبة إلينا نحن المسيحيين، آخر شرح تعطيه حركة الكتاب المقدّس عن نفسها. فيوحنا يرتبط، بالضبط، بأدب الحكمة وبأشعيا التابع، لذا لا يمكن فهمه إلّا في ضوء هذه الخلفيّة. إن كلمة أشعيا: «هذا هو أنا» تصبح نواة إيمانه بالله، فيجعلها الصيغة المركزيّة لمسيحانيّته، والنقلة الحاسمة بالنسبة إلى فكرة الله وصورة المسيح. وهكذا فإنّ الصيغة، وقد انبجست أوّلاً من مشهد الدَّغْلِ المشتعل، وأصبحت في أواخر عهد السَّبْي تعبيرًا عن الرجاء وعن الثقة الوطيدة، بعكس ما يوحيه الآلهةُ السّريعو الزوال، ورمزًا لسيادة يهوه الشاملة على جميع القوى، عادت فتركّزت من جديد في صميم الإيمان بالله، لكن عبر تحوّلها إلى شهادة ليسوع الناصريّ.

يمكننا أن ندرك مقدار أهميّة هذا التقدّم إذا ما أضفنا أنّ يوحنا يستعيد، في العهد الجديد، بطريقة مدهشة للغاية، وفريدة من نوعها، الفكرةَ المركزيّة التي ينطوي عليها مشهد العلّيقة الملتهبة: فكرة اسم الله. إنّ موضوع الإلهِ الذي يسمّي نفسه، الإلهِ الذي يمكن مناداتُه، يحتلّ مقولةَ «أنا كائن» نقطةَ الصميم من شهادة يوحنا. فهذا الأخير يقيم الموازاة بين المسيح وموسى من وجهة النظر هذه أيضاً، لأنّ يوحنا يصوّر المسيح على أنّه الشخص الذي يتحقّق فيه معنى قصّة العلّيقة الملتهبة التامّ.

فالفصل السّابعَ عشرَ من إنجيل يوحنا بأكمله، الـ«صلاة الكهنوتيّة» التي تقوم، ولا

ريب، مقامَ القلب من الإنجيل كلّه، يدور على الفكرة الآتية: «يسوع، كاشفُ اسمِ الله»، ممّا يبرّر اعتبارَه نسخة العهد الجديد المطابقة لقصّة العلّيقة المشتعلة. فمسألة اسم الله تتكرّر كاللازمة في الآيات ٦ و ١١ و ١٢ و ٢٦. لنكتفِ بآيتين اثنتين من هذه الآيات: «قد أعلنتُ اسمك للناس الذين أعطيتَهم لي في العالم». «قد عرّفتهم اسمك وسأعرّفهم لتكون فيهم المحبّة التي أحببتني وأكون أنا فيهم» (١٧ : ٢٦). أي إنّ المسيح يبدو وكأنّه هو نفسه العوسجة الملتهبة التي منها يخرج اسم الله ويبلّغ إلى البشر. والحال أنّه بما أنّ يسوع يجمع في ذاته، بحسب منظور الإنجيل الرابع، مقولةَ الفصل الثالث من سفر الخروج «هذا هو أنا»، ومقولةَ الفصل الثالث والأربعين من نبوءة أشعيا، ويطبّق ذلك على نفسه بتبنّيه إيّاه، يتجلّى بوضوح أنّه هو نفسه اسم الله، أي الاسم الذي بفضله وبواسطته يمكن مناداة الله. وتدخل فكرة الاسم في مرحلة جديدة وحاسمة. فمن الآن وصاعدًا لم يعد الاسم مجرّد كلمة، بل أصبح يعيّن شخصاً: يسوع بالذات. لقد أصبحت المسيحانيّة (علم المسيح) أو الإيمان بيسوع، علمَ التفسير الذي يتناول اسم الله ومعناه. هنا تُطرح مسألة أخيرة تتعلّق بمجمل الكلام على الله.

رابعًا: فكرةُ الاسم

بعد أن أوردنا كلّ ما أوردناه من ملاحظات يجب أن نتساءل بطريقة أعمّ: ما هو الاسم؟ ماذا نعني عندما نتحدّث عن اسم الله؟ لستُ أنوي القيام بدراسة شاملة كاملة لهذه المسألة، لأنّ المجال هنا لا يتّسع لمثل ذلك؛ إنّما أحاول فقط تحديد بعض الملامح التي تبدو لي جوهريّة منها. في بادئ الأمر يمكن القول إنّ ثمّة فرقًا أساسيًا بين الغاية التي يقصدها التصوّر [هذا الفعل العقلي الذي يتناول المعنى المجرّد]، والغاية التي يقصدها الاسم. فالتصوّر يرمي إلى معرفة جوهر الشيء، أي ماهيّة الشيء في ذاته، أمّا الاسم، فبالعكس، يهمل هذه الناحية [من الشيء الذي يتناوله]؛ فكلّ ما يهمّه هو التمكّن من تسمية الشيء، والتمكّن من استجوابه والدخولِ في علاقة معه. ممّا لا ريب فيه أنّ الاسم ليس وصفًا غريبًا يُلصق بالمسمّى من الخارج، إنّما يرمي فقط إلى معرفته معرفةً تتيح إمكان الاتصال به، وتسهّل عملية التعاطي معه. مثلاً: لا يكفي أن أعرف أنّ مفهوم «إنسان» ينطبق على فلان من الناس لأتمكّن من الدخول في علاقة معه. بل الاسم وحده يُتيح لي أن أدعوه. فبفضل الاسم أتمكّن من مناداة المسمّى، هذا الآخر الذي يكون قد دخل،

نوعًا ما، في بُنى «كياني – مع – الآخر» (Mitmenschlichkeit) . فالاسم يعني الارتباط الاجتماعي ويصنعه، وهو يدخل المسمّى في بُنى العلاقات الاجتماعيّة. أمّا إذا نظرنا إلى أحد الناس على أنّه مجرّد رقم، فإنّنا نضعه، بالفعل نفسه، خارج نسيج العلاقات الإنسانيّة. أمّا الاسم فيُصلح العلاقة [الإنسانية]، «الكينونة – مع – الآخر»، ويتيح مناداة الكائن الذي يحمله، وإقامة التعايش مع مَن أستطيع تسميته.

ذهابًا من هنا، ربّما أمكننا أن نلمح المعنى الذي أعطاه إيمان العهد القديم لاسم الله. من المؤكّد أنّ الغاية المقصودة من ذلك تختلف عن غاية الفيلسوفوف الذي يبحث عن تصوّر الكائن الأعلى [عن تكوين معنى عقلي مجرّد لهذا الكائن]. التصوّر هو من نتاج الفكر الباحث عن طبيعة الكائن الأعلى الجوهريّة. لكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الاسم. إذا نظرنا إلى الموضوع من منظور الإيمان تبيّن لنا أنّه إذا كان الله قد سمّى نفسه فليس قصده التعبير عن صميم جوهره، بل تمكين البشر، وقد كَشَفَ لهم عن نفسه، أن يسمّوه وأن ينادوه. بفعل ذلك يصبح الله متواجدًا مع البشر، ويصبح في إمكانهم بلوغه، ويصبح موجودًا هنا من أجلهم.

يمكننا، بناء على ما تقدّم، أن ندرك أيضاً ما عناه يوحنا بتصويره السيّدَ يسوع المسيح بأنّه الاسمُ الحقيقي والحيُّ لله. فيسوع هو الذي أتمّ ما كانت لا تستطيعه مجرّدُ كلمة. إنّه هو مآل كلّ المقال عن اسم الله، به تمّ بلوغ مقصد فكرة الاسم. لقد قصد الإنجيليُّ القولَ: إنّ الله قد أصبح به، حقًّا، ذاك الذي يمكن مناداته. به دخل الله حيّز التواجد معنا على الدوام: لم يعد الاسم مجرّد كلمة نتعلّق بها [من الخارج]، إنما أصبح لحمًا من لحمنا وعظمًا من عظمنا. فالله واحد منّا. وهكذا فإنّ ما كانت ترمي إليه فكرة الاسم منذ حادثة الدغل الملتهب غدا حقيقةً واقعيّة بهذا الذي هو إنسانٌ بالإضافة إلى كونه اللهَ، وإلهٌ بالإضافة إلى كونه إنسانًا. الله هو واحد منّا. فمن الآن وصاعدًا نستطيع أن نسمّيه؛ لقد دخل حيّز التواجد معنا.

خامسًا: وجها التصوّر الكتابيّ لله

في عملية الشَّميلة التركيبيّة لما تقدّم يمكننا ملاحظة أن التصوّر الكتابي لله [أي المفهوم الذي كوّنه الكتاب المقدّس عن الله] تضمّن، على مدى تطوّره، عاملاً مزدوجًا. فمن ناحية نجد فيه العنصر الشخصيّ الذي يعبّر عن القرب، عن إمكان المناداة، عن عطاء

الذات ؛ وقد تكثّف كلّ ذلك وتجمّع في حالة الصّلة التي يؤلّفها الاسم الذي سبق وأُعلِنَ عنه في فكرة «إله الآباء الأوّلين إبراهيم وإسحق ويعقوب» ثمّ تركّز من جديد في فكرة «إله يسوع المسيح». والمقصود دائمًا هو إله البشر، الإله الذي له وَجْهٌ، الإله الشخصيّ ؛ إنّه الإله الذي كان يؤلّف محور إيمان الآباء الأوّلين من خلال اختياراتهم وخياراتهم. ثمّة طريق طويل جدًا، ولا شكّ، لكنّه طريق مباشر، يبدأ هناك ويقود إلى إله يسوع المسيح.

من ناحية أخرى، فإنّ هذا القُرب، هذه السهولة في المنال، معروضةٌ على أنّها هبة مجانيّة محض، ممنوحة من قِبَلِ ذاك الذي يسيطر على الزمان والمدى ولا يرتبط بشيء مع أنّه يربط كلّ شيء به تعالى. إنّ فكرة القدرة التي تسمو على الزمان هي خاصّة هذا الإله المميّزة ؛ فهذا العنصر يتركّز دائمًا تركّزًا متزايدًا في فكرة الكينونة، في هذا الـ«أنا الكائن» المُـلْغَزِ للغاية والبالغ العمق. إن كان إسرائيل قد جَـدّ جِدًّا بيّنًا، على مدى الأزمنة، ساعيًا إلى توضيح نوعيّة إيمانه للشعوب الأخرى، فإنّما فعل ذلك انطلاقًا من هذا العنصر الثاني. فلقد واجه بمقولة «كينونة» الله هذه، فكرةَ الصيرورة وفكرةَ عَرَضِيّةِ العالم وآلهته – آلهة الأرض، والخصوبة والقوم. لقد أقام إلهَ السماء، سيّدَ جميع الأشياء، والسلطانَ المطلق، في وجهِ أولئك الآلهة الخصوصيّين كافّة. لقد أكّد بقوّةٍ أنّ إلهه ليس إلهًا قوميًّا لإسرائيل، على غرار ما هم الآلهة القوميّون لدى الشعوب الأخرى. لم يُرِد إسرائيل، في حال من الأحوال، أن يكون له إله خاصّ به، إنّـمَا كان إلههُ إلهَ الجميع، إله الكون بأكملهِ، وذلك إيمانًا من إسرائيل بأنّ هذه هي الطريقة الوحيدة لعبادة الإله الحقيقيّ. يجب، للحصول على الله، التخلّي عن الآلهة الخصوصيّين والاتكال على الله الذي هو إلهي وإلهُ الآخر معًا، لأنّنا نحن الاثنين مُلْك له على السّواء.

تقوم مفارقة إيمان الكتاب المقدّس على الصّلة بين هذين العنصرين الآتيَيْن ووحدتهما : الإيمان بأنّ الكائن الأعلى [الموجود المطلق] هو شخصٌ، وأنّ هذا الشخص الأسمى هو الكينونةُ بالذات ؛ والاعتراف بأنّ ما هو خفيّ هو من خصائص القُدّوس الكلّي القرب، وبأنّ ما يستعصي على البلوغ هو من ميّزات هذا العظيم السّهل المنال ؛ والإيمان بأنّ الواحد الأرفع الذي هو للكلّ والذي له الكلّ، يؤلّف الوحدة الأخيرة.

عند هذه النقطة نوقف تحليل إيمان الكتاب المقدّس بالله، لنعود ونبحث، على

أساس من القواعد الأوسع ، العلاقات بين الإيمان والفلسفة ، بين الإيمان والعقل ، تلك المسألة التي سبقنا وصادفناها في البداية والتي تُطرح الآن من جديد.

الفصل الثالث

إله الإيمان وإله الفلاسفة

أوّلاً: خيار الكنيسة الأولى للفلسفة

من الطبيعي أن تنعكس صورة الله المرتسمة في الكتاب المقدّس على بدايات المسيحيّة وعلى عهد الكنيسة الأوّل. بل لا بدّ أن يتجدّد هذا الاختيار لدى كل وضْع روحيّ؛ فهو يمثّل، على الدوام، مطلبًا وهبةً في آن واحد: لقد انطلق التبشيرُ والإيمانُ المسيحيّان الأوليّان في عالمٍ يغصّ بالآلهة، ممّا فرض على كلّ منهما أن يواجه، من جديد، المسألةَ التي كانت قد طُرِحَت على إسرائيل في بداياته، وخلال مجابهاته للقوى الكبيرة المناوئة له إبّان السّبي وبعده؛ فكان لا بدّ للمسيحيّة، في عهدها الأوّل، أن تُعَرِّفَ من جديد إلهَ الإيمان المسيحي. صحيح أنّه كان من الممكن فهم الاختيار المسيحيّ على أنّه مرتبط بالكفاح المديد الذي سبقه، لا سيّما في الطّور الزمنيّ الذي جاء قبل العهد المسيحيّ مباشرة، أعني المرحلةَ التي يشهد عليها أشعيا التابع وأدبُ الحكمة؛ وكان [في مقدور هذا الاختيار المسيحي أيضاً] أن يفيد من التقدّم الذي تحقّق بفعل ترجمة أسفارِ العهدِ القديم باللغة اليونانيّة، وكذلك من نصوص العهد الجديد، وبالأخصّ إنجيل يوحنا. استنادًا إلى هذا التاريخ الطويل رَسَّخت المسيحيّة الأوّليّة اختيارَها ووطّدت عملَها التطهّريّ بطريقة حازمة وجريئة إذْ أعلنت موقفها **المؤيّد** لإله الفلاسفة **والمناوئ** لآلهة الأديان. فكان المسيحي يردّ على سؤال الوثنيين: «مع مَنْ يتوافقُ إلهُ المسيحيين؟ هل يتوافقُ مع زفس؟ أو مع هرمس؟ أو مع ديونيسوس؟ أو مع هذا أو ذاك من الآلهة؟» بقوله: «لا يتوافق [إلهُ المسيحيين] مع أيٍّ من هؤلاء جميعًا! ولا مع أيٍّ من الآلهة الذين تعبدون. فإلهُنا

هو، بالضبط، الإله الذي لا تتوجّهون إليه بابتهالاتكم. إنّه الكائنُ الأعلى الذي يتكلّم عليه فلاسفتكم». لقد رفضت الكنيسة الأوّلية رفضاً باتًّا جميعَ الديانات القديمة، معتبرة إيّاها كافّة بمكانة مظاهر من الدَّجل ومن نسج الخيال. كانت الكنيسة الأوّلية تقول: «إن الإله الذي نتعبّد له هو الكائن الأعلى بالذات الذي أقرّ الفلاسفةُ بأنّه مبدأ كلّ كينونة، وبأنّه الإله الأرفع وسيّد جميع القوى؛ هذا هو وحده إلهنا». إن اختيارًا كهذا، وخيارًا من هذا النوع يمثّلان سيرورة لا تقلّ منفعة ولا تقلّ حسمًا، بالنسبة إلى المستقبل، عمّا نجم في الماضي عن اختيار «إيل» و«ياه» على مولوخ وبعل، والتطوّر اللاّحق الذي أحرزه الاثنان باتجاه فكرة الكائن، فأصبحا «إيلوهيم» و«يهوه». إن الاختيار الذي اعتُمد بهذه الطريقة يعني خيار اللّوغوس [العقل] على كافة أنواع الميثولوجيّات. أي إنه يعني إلغاء الميثولوجيا من العالم ومن الدين نهائيًّا. فهل كان اختيار اللّوغوس [العقل] على الميثولوجيا هو طريق الصواب؟ من أجل الجواب ينبغي علينا تذكّر كل ما قلناه حتى الآن عن التطوّر الداخليّ الذي حصل في فكر الكتاب المقدّس حيال موضوع الله. الواقع أن الخطوات الأخيرة التي حصلت في العالم الهيلّيني [قبيل نشأة المسيحية وإبّانها] قد وجّهت الفكر المسيحيّ في هذا الاتّجاه. ولا بدّ أن نلاحظ أيضاً أن العالم القديم نفسه كان على معرفة تامّة بمأزق الاختيار بين إله الإيمان وإله الفلاسفة. فلقد نشأ، خلال التاريخ، توتّر بين آلهة الديانات الميثولوجيّين ومعرفةِ اللهِ الفلسفية، وراح هذا التوتّرُ يتزايد مع الزمن، وتجلّى في نقد كسينوفان وأفلاطون للأساطير الدينيّة. بل إن أفلاطون حاول إلغاء المعتقد الميثولوجيّ الهوميريّ الكلاسيكيّ بغية استبداله بمعتقد جديد متوافق مع اللوغوس [العقل]. وممّا تجدر الإشارة إليه هو أن الأبحاث الحاليّة تميط اللثام أكثرَ فأكثرَ عن وجود موازاة واقعية وزمنية مذهلة بين النقد الذي صبّه الفلاسفة في اليونان على الميثولوجيّات الدينية والنقد الذي صبّه الأنبياء في إسرائيل على الآلهة. صحيح أنّ كلاً من النقدين انطلق من اعتبارات مختلفة كليًا وقصَدَ إلى أهداف متباينة. لكنّ الحركة التي أفضت الى التعارض بين اللّوغوس [العقل] والميثولوجيّا، على الشكل الذي حصل في الفكر اليونانيّ في عهد العقلانيّة الفلسفيّة، وأدّت في نهاية الأمر إلى سقوط الآلهة، تؤلّف مثيلاً وثيقَ الشبه بالحركة التي قادها الأنبياء وتجلّت في أدب الحكمة واستهدفت نزع خرافة القوى المُؤَلَّهةِ لصالحِ الإله الواحد. لقد تطابقت الحركتان، رغم جميع الفروقات بينهما، في نزعتهما الواحدة باتجاه اللوغوس [العقل]. وكان من

شأن العقلانية الفلسفية والتأمّل «الفيزيائي» في الوجود أن تَوَسَّعا في تبديد النمط الميثولوجيّ، لكن من دون التوصّل إلى إلغاء الشكل الدينّي لعبادة الآلهة. هذا مع العلم أنّ الدين القديم كان قد انهدم بسبب الهوّة بين إله الإيمان وإله الفلاسفة وبسبب الانفصال الكلّي بين العقل والعاطفة الدينيّة. كان سقوط الدين القديم قد غدا محتّمًا لأنّ الناس لم يتمكّنوا من الجمع بين العقل ومشاعر التقوى، بل أوغلوا في المباعدة بينهما، بين إله الإيمان وإله الفلاسفة. فإذا انقاد الدين المسيحيّ إلى قطيعة من هذا النوع تجاه العقل، وإلى مثل هذا الانطواء ضمن الإطار الدينيّ المحض، عليه، في مثل هذه الحال، أن يتوقّع مصيرًا مماثلاً [لما حلّ بديانات العالم القديم]. والحال فإن هذا هو الموقف الذي يدعو إليه شلايرمخر؛ ومن غريب الأمور أنّ كارل بارت، هذا الناقد الكبير والخصم المعلن لشلايرمخر، يقف الموقف نفسه، نوعًا ما.

إنّ ما آل إليه، في العالم القديم، كلّ من المتناقضين الكبيرين، المعتقدِ الديني الميثولوجيّ والإنجيل، أعني زوالَ الميثولوجيا وانتصارَ الإنجيل، يجب تفسيره بالدرجة الأولى، من وجهة نظر التاريخ الفكريّ، ذهابًا من العلاقة التناقضيّة القائمة في الحالتين بين الدين والفلسفة، بين الإيمان والعقل. تقوم مفارقة الفلسفة القديمة، من جهة تاريخ الأديان، على كونها هدمت التديّن على المستوى الفكريّ، وحاولت، في الوقت نفسه، أن تبرّره على مستوى الديّن؛ بتعبير آخر: لم تكن [الفلسفة القديمة] ثورويّة في المجال الدينيّ، بل إصلاحيّة، في أحسن الأحوال، إذ لم تكن تنظر الى الدين إلّا على أنّه نظام حياة، لا مسألة حقيقة. لقد وصف بولس هذه العملية على حقيقتها، بعد أن كان أدبُ الحكمة قد فعل ذلك، مستخدمًا لغة التبشير النبويّ وأسلوب خطابات الحكمة في العهد القديم، في رسالته إلى أهل روما (١ : ١٨ – ٣١). وكان سِفْر الحكمة (١٣ – ١٥) قد أشار إلى هذا المصير المشؤوم الذي ينتظر الدين القديم، وإلى المفارقة الملازمة للفصل بين الحقيقة والعاطفة الدينيّة. لقد اختصر بولس الأفكار التي كان سفر الحكمة قد توسّع في بسطها، في بضع آيات وَصَفَ فيها مآل الدين القديم النّاجم عن الفصل بين اللوغوس [العقل] والميثولوجيا، إذ قال: «لأنّ ما يُعلم من الإلهيّات هو واضح فيهم إذ قد أوضحه لهم الله... فإنهم لمّا عرفوا الله لم يمجّدوه ولم يشكروه كإله... واستبدلوا مجد الله الذي لا يدركه الفساد بشبه صورة إنسان ذي فساد، وطيورٍ وذوات أربْع وزحّافات» (روما ١ : ١٩ – ٢٣).

لم يسلك الدين [القديم] طريق **اللوغوس** [العقل]، بل ظلّ متعلّقًا بالميثولوجيا مع أنه أدرك خَواءها. ابتداءً من هذه اللحظة أصبح سقوطه محتومًا. لم يعد الدين، بفعل انقطاعه عن الحقيقة، يُعتبر إلّا بمكانة مجرد نمط حياة، مجرّدَ إطار عيش، مجرّد أسلوب من أساليب الحياة. خلافًا لهذا الوضع وصف ترتوليانوس الوضعَ المسيحي وصفًا قويًّا في العبارة الرائعة والجريئة الآتية: «لقد سمّى المسيحُ نفسَه بأنه الحقيقةُ لا بأنه العُرْفُ التقليديّ»(١٥). برأيي أنّ هذا القول يمثّل موقفًا مهمًّا جدًا من المواقف اللّاهوتية التي اتخذها آباء الكنيسة، فهو يعبّر، بطريقة مكثّفة للغاية، عن كفاح الكنيسة الأوّلية والمهمّة الدائمة التي تقع على عاتق الإيمان المسيحيّ، إذا ما أراد هذا الإيمان أن يظلّ محافظاً على نفسه. فحقّ الحقيقة الحصريّ قد انتصب في وجه عبادة الأوثان المتمثّلة في تقاليد مدينة روما التي جعلت من أعرافها المعيارَ الأعلى لـلسّلوك. لقد وقفت المسيحيّة وقفتها الحاسمة إلى جانب الحقيقة، وبهذا الفعل عينه حادت عن المفهوم الذي يختزل الدين إلى درجةِ جعلِهِ لا يتعدّى كونَه مجموعةً من الطقوس المؤهّلة؛ في أحسن حالاتها، لارتداء معنى ما لقاءَ جهدٍ كبير من التأويل.

لنضف أيضاً ملاحظة أخرى من أجل تحديد ما سلف قوله: كانت العصور القديمة قد توصّلت إلى حلّ عقلانيّ للمأزق الذي يمثّله دينها بسبب القطيعة بينه وبين الحقيقة التي أقرّتها الفلسفة، وذلك بفضل فكرة وجود لاهوت ثلاثيّ: فيزيائيّ، سياسيّ، ميثولوجيّ. وكانت قد برّرت الفصل بين الميثولوجيا واللّوغوس بمراعاة الحساسية الشعبية ومراعاة مصلحة الدولة، لأنّ علم اللاهوت الميثولوجي ينسجم مع النظرة السياسيّة إلى اللاهوت. بتعبير آخر، كانت العصور القديمة قد أقامت تعارضاً بين الحقيقة والعُرْف، بين الحقيقة والمنفعة. لقد خطا المدافعون عن الفلسفة الأفلاطونيّة المستحدثة خطوة إضافيّة. فلقد فسّروا الاعتقاد الميثولوجي تفسيرًا أنطولوجيًّا إذ أوّلوه على أنّه لاهوت رمزيّ وإذ حاولوا استخدامه، عن طريق أسلوب من أساليب التفسير، بمكانة طريقة نفاذ إلى الحقيقة. لكنّ الفكرة التي لا يمكنها أن تبقى حيّة إلّا بواسطة التأويل هي، في الواقع، فكرة قد فقدت الحياة. إنّ الفكر البشري يتّجه طبيعيًّا إلى الحقيقة بذاتها لا إلى ما يُقدَّم له من خلال تعرّجات أساليب التأويل على أنّه يتلاءم والحقيقة مع أنّه لا يمثّل أي نوع من الحقيقة.

يمثّل الوضع المسيحيّ الحاليّ هذين النهجين إلى حدّ مدهش. في الوقت الذي تبدو

فيه حقيقة الواقع المسيحيّ في مرحلة الانحلال والزوال، نشاهد أنّ الكفاح الذي تخوضه المسيحيّة من أجل بقائها يستخدم، مجدّدًا، النهجينِ الخائبينِ نفسها اللذين توسلها الشّرْك في محاولته تفادي الزوال. فمن ناحية، هناك مَن يتخلّى عن فلك الحقيقة العقلانيّة لينزوي في مجال الدّين المحض، والإيمان المحض، والوحي المحض. إن هذا التخلّي يشبه إلى حدّ مذهل ما فعله الدين القديم بتخلّيه عن اللوغوس [العقل] وهربه من الحقيقة باتجاه مجرّد العُرْف، ومن الواقع الطبيعي باتجاه السياسة؛ سواء أرضتْنا هذه المقارنة أم لم ترضنا. ومن ناحية أخرى، ثمّة ما أسمّيه، باختصار، «مسيحيّة تأويليّة». فبفضل طريقة التأويل تُلغى المفارقةُ المسيحية إذْ تُجرَّدُ من طابعها المزعج. لكن اتّباع هذه الطريقة يؤدّي إلى استبدال الحقيقة الأكيدة للمسيحيّة بنوع من التشدّق اللفظيّ؛ لأنه يقوم على اعتماد الطريقة المواربة العديمة الجدوى للتعبير عن الحقيقة البسيطة التي تُـقَـدَّم، عَـبْر عمليّة تأويل معقّدة، على أنّها المعنى الحقيقي.

أمّا الخيار المسيحيّ الأوّليّ فمختلف جذريًّا عن هذا. فالإيمان المسيحيّ، كما سبقنا وذكرنا، قد اختار إله الفلاسفة على آلهة الأديان، أي اختار حقيقةَ الكائن على ميثولوجيا العُرف وحده. من هنا تهمة الشِرْك التي أُلصقت بالمسيحيّين الأوائل. بالفعل، كانت الكنيسة الأوليّة ترفض عالم الدين **القديم** بأكمله، معلنةً إيّاه غير مقبول، ورافضة إيّاه على اعتباره أعرافًا معاكسة للحقيقة. أمّا إله الفلاسفة الذي لاقى قبولاً من المسيحين، فإن العالم القديم قلّما كان يعوّل عليه من الناحية الدينيّة، بل يكتفي باعتباره قضيّة أكاديميّة لا علاقة لها بالدين. [بمعنى أنّ] المحافظة على استمرار [الاعتقاد بإله الفلاسفة]، وعدم الاعتراف إلّا به، كان يبدو بمكانة الكفر، بمكانة نفي للدين وبمكانة الإلحاد. إن تهمة الإلحاد التي [ألصقت] [بالمسيحيّة الأوليّة] واضطرّتها إلى [بذل جهود كبيرة] في سبيل دفعها عن نفسها، تُوضّح الخيار الروحيّ الذي اعتمدته تلك المسيحيّة، [أعني] خيارها المناديء للدين [بمعناه السائد آنذاك] وللعرف الذي تعوزه الحقيقة؛ وهو خيار حقيقة الموجود وحدها.

ثانيًا: تحوّل إلهِ الفلاسفة

لكنْ يبقى علينا أن نرى الجانب الآخر من العمليّة. لقد أضفى الإيمان المسيحيّ على إله الفلاسفة معنى جديدًا كليًّا باختياره إيّاه وحده مع الجزم بأنّه هو الإله الذي يمكن التوجّه إليه، وأنّه هو الذي يخاطب البشر؛ [أي إنّ الإيمان المسيحي حرّر إله الفلاسفة]

من أشكاله الأكاديميّة بواسطة عملية تحويل عميقة. ذلك أن الإله المعني الذي كان يُعتبر، حتّئذٍ، مثل كائن محايد، وفكرة عليا نهائيّة، ويُنظر إليه بصفته موجودًا محضاً وعقلاً بحتًا، من شأنه أن يظلّ منطويًا على نفسه، مقطوعَ العلاقة مع الإنسان ومع عالمه الصغير. إن إله الفلاسفة هذا الذي كانت أزليّته وثباته تتنافيان وكلّ تغيّر وكلّ صيرورة، يظهر الآن للإيمان بكونه إله البشر. لقد بَطُلَ كونُه فكرةَ الفكر المطلق فحسب، والقانونَ الرياضيَّ الذي يضبط الكون، بل غدا أيضاً مَحَبَّةً، وقدرةً مُحِبَّةً خلاّقة. بهذا المعنى يتضمّن الإيمان المسيحيّ تجربةً شبيهةً بتلك التجربة التي حدثت لباسكال في ليلته النيّرة حيث كتبَ على ورقةٍ (استمرَّ، في ما بعد، يحملها مُخاطَةً في بطانة سُتْرته) الكلماتِ الآتية: «نار. إله إبراهيم، إله اسحق، إله يعقوب، لا إله الفلاسفة والعلماء». ففي مواجهة الإله الذي تحوّل من جديد إلى مقولة رياضيّة، تَوفَّر لباسكال أن يستعيد تجربة العلّيقة الملتهبة؛ وكان قد تبيّن جيّدًا سببَ هذه الهندسة الأزليّة [التي تنظّم] الكون: إلهٌ هو حبٌّ خلاّق، وهو عوسجة ملتهبة منها يبزغ اسمٌ يجعله يدخل في عالم الإنسان. بهذا المعنى، يتضمّن الإيمانُ التجربةَ [الدالّة على] أنّ إله الفلاسفة هو مغاير تمامًا لما كان الفلاسفة قد تخيّلوه، لكن من دون أن يُبطل كونُه ما قد عرفوه. لا يستطيع أحد أن يعرفه معرفة حقيقيّة إلّا بعد أن يعرف أنه تعالى هو الحقيقةُ وهو مبدأ كلّ وجود، وأنّه، في الحين نفسه، إلهُ الإيمان وإله البشر.

من أجلِ فهم التحوّل الذي حلّ بالمفهوم الفلسفيّ لله من جرّاء مماثلته بإله الإيمان، يكفينا أن نقرأ نصًّا من الكتاب المقدّس. وعلى سبيل المثال [ما ورد] في إنجيل لوقا (١٥ : ١ — ١٠) عن مثل النعجة المفقودة والدِرهم الضائع. في البداية كان ثمّة تذمّرُ الكتبَة والفريسيّين وتشكّكهم من رؤية يسوع يُؤاكل الخطأة. جوابًا على ذلك روى لهم يسوع قصّة الرجل صاحبِ المئة نعجة وقد فقد منها واحدة فذهب في البحث عنها، وعندما وجدها شعر بفرح أكبر من فرحه بالتّسْع والتسعين الأخرى غيرِ الضائعة. ويرمي الى القصد عينهِ مَثَلُ الدِرهم وقد نجمَ عن العثور عليه ابتهاجٌ يفوق الابتهاجَ بالتسعة والتسعين الأخرى غير المفقودة: «وأقول لكم إنه هكذا يكون في السماء فَرحٌ بخاطئ واحد يتوب أكثر مما يكون بتسعة وتسعين صِدّيقًا لا يحتاجون إلى التّوبة» (لو ١٥ : ٩). بهذا المثل يبرّر يسوع ويميّز عمله ورسالته كمرسل من لَدُنِ الله. ويُعلِّمُنا، لا بعلاقاته مع الله ومع الإنسان فحسب، بل أيضاً بطبيعة الله بالذات.

إذا حاولنا استخلاص مغزى النصّ، يتوجّب علينا القول: إن الإله الذي نتعرّف إليه في هذا النصّ يبدو لنا، مثلما يبدو لنا ذلك من خلال العديد من نصوص العهد القديم، قريبَ الشبْه بالإنسان جدًا، وبعيدًا جدًا عن إله الفلاسفة؛ إن له أهواء بشرية، وهو يفرح ويبحث، وينتظر، ويسير إلى الملاقاة. ليس هو مهندسًا للكون باردَ الحسّ، وليس هو عدالةً محايدة تسيطر على الأشياء من دون أن تضطرب بفعل عواطف القلب؛ إنه [كائن] يحبّ، وهو يتسم بكل التصرّف المتعذّر تفسيرُه الذي يميّز تصرّف مَنْ يحبّ. وهكذا نتبيّن مبلغ التحوّل الذي أصاب الفكر الفلسفيّ، ونتبيّن كذلك إلى أيّ درجة ما زلنا دون مستوى التماثل المعنيّ بين إله الإيمان وإله الفلاسفة، وإلى أي حدّ نحن عاجزون عن تحقيقه تحقيقًا كاملاً. أليس هذا، في الحقيقة، سبب الصورة المغلوطة التي تكوّنت لدينا عن الله، وسبب فهمنا المغلوط للواقع المسيحيّ الحقيقيّ؟

غالبية الناس في أيامنا يسلّمون طوعًا، بصورة أو بأخرى، بوجود شيء يُعتبر «الكائن الأسمى». لكنّنا نجد بالأحرى أنه من غير المفهوم أن يكون من شأن [هذا الكائن الأسمى] الاهتمام بالبشر؛ بل يخامر المرءَ منّا الشعورُ بأن المسألة مسألةُ تشبيه ساذج، ناجم عن عقلية بدائية كليًا، يُعذر عليها الإنسان الذي ما زال يعيش في عالم ضيّق حيثُ تُعتبر الكُرة الأرضيّة مركزَ الكون، وحيث يُعتبر أن لا شغلَ لله غير مراقبة العالم من علياء سمائه. [وتجدر الإشارة] إلى أنّه ما مِن أحد يحاول أن يؤمنَ يستطيعُ تجنّبَ هذا الأمر كليًا. لكنّنا اليومَ، وحسبما أرى، في حين نعرف مدى خطأ هذه النظرة، ومقدار ضآلة الكرة الأرضية تجاه الكون الشاسع، وبالتالي كم أنّ ذرّةَ الغبار التي هي الإنسان تافهةٌ بالمقارنة مع الكون الشاسع الأبعاد، يبدو من غير المعقول، في ضوء هذه القرائن، الاعتقادُ بكائن أسمى يُعنى بالإنسان وبعالمِهِ المتناهِي في الصِّغر والحقارة، وبهمومه وخطاياه وفضائله. والحال، فعندما نعتقد أننا نَفِي الله حقَّه من الإجلال بهذا الكلام، نكون، في الواقع، قد أعربنا عن تصوّر لله حقير جدًا، وبشريّ جدًا، كما لو كان تعالى مضطرًا، كيلا تفوته رؤيةُ مجموع الأشياء، إلى الاقتصار على خيار واحد. فبهذه الطريقة نكون قد تصوّرناه ذا وعيٍ محدود على غرار وعينا البشري، وأنه مرغم على تركيز انتباهه على نقطة واحدة، لكونه عاجزًا عن الإحاطة بالكلّ.

مواجهةً لهذا التصوّر الحقير ينبغي استذكارُ الكتابة المنقوشة التي وضعها هولدرلين في رأس كتابه هيبريون والتي من شأنها أن تذكّرنا بالصورة المسيحيّة لعظمة الله الحقيقيّة:

«ما لا ينحصر ضمن إطار القضايا الكبرى، بل ما هو قابل للانحصار ضمن إطار القضايا الصغرى، تلك هي الألوهة». إن الروح اللامتناهي الذي يحمل في ذاته الوجود بكليّته يتجاوز الموجوداتِ الكبرى، لأن المسائل الكبرى لا شأن لها في نظره تعالى؛ إنما ينفذ إلى قلب الموجودات الصغرى، لأنّه لا يعتبر أي شيء أصغر ممّا ينبغي. تجاوزُ الأكبر والنفاذُ الى قلب الأصغر، ذاك هو، بالضبط، الجوهرُ الحقيقيّ للروح المطلق. وفي الحين نفسه يظهر هنا انقلاب في [معادلة] القيم من حيث الأقصى والأدنى، من حيث الأكبر والأصغر، وهذا الانقلاب هو مِن مميّزات المفهوم المسيحيّ للواقع. بالنسبة إلى الروحِ المطلق الذي يحيط بالكون أجمع ويحتويه، فإن عقل الإنسان، أو قلب الإنسان المقتدر على مبادرة الحبّ يتجاوز، من حيث الكبرُ والأهمية، قيمةَ الأنظمة الفلكيّة قاطبة. لقد تمّ تجاوز المعايير الكمّيّة وظهر نظام قياسٍ جديد غدا بموجبه الصِّغَرُ اللاّمتناهي يؤلّف العظمةَ الحقيقيّة (١٦). يمكن أيضاً إماطة اللثام هنا عن رأي مسبق آخر مؤدّاه أنه يبدو لنا من الطبيعي جدًا، في نهاية المطاف، أن اللاّمتناهي في الكبر، أي الروح المطلق، مُعفى من الشعور ومن الهوى، وأنه ليس، في الواقع، إلاّ مجرّد معادلة رياضيّة للكون. يشير هذا القول، بصورة عفويّة، إلى أن الفكر السامي أرفعُ من المحبة، في حين أنّ رسالة الإنجيل والصورةَ المسيحيّةَ لله يصحّحان [المنظور] الفلسفيّ في هذا المجال إذ يعلّماننا أنّ المحبّة تفوق الفكر المحض. فالفكر المطلق محبّة لا فكر غيرُ مبالٍ، إنه خلاّق لأنه محبّة.

باختصار يحقّ لنا القول إن الإيمان قد أدخل تصحيحيْن أساسيّين على الفكر الفلسفي، وذلك من خلال ارتباطه ارتباطاً واعيًا بإله الفلاسفة.

أ) إله الفلاسفة قائم، جوهريًا، بذاته

فهو فكر مطلقٌ محض يتأمّل ذاته. خلافًا لذلك، فإن إله الإيمان يُعرّف، أساسًا، بمقولةِ العلاقة. فهو الرّحابة المطلقة الخلاّقة التي تضمّ كلّ شيء. هكذا ترتسم صورة جديدة للعالم، و[يظهر] نظام جديد كليًّا للعالم: فلم يعد كمال الوجود يتمثّل في استقلال ذاك الكائن المكتفي بذاته والقائم في ذاته. بل بالعكس، فإنّ التحقيق الأسمى للوجود يتضمّن العنصر العقلانيّ. هل من الضروريّ استلفات الانتباه إلى أهمّيّة الثورة الناجمة عن هذا الأمر بالنسبة إلى اتجاه حياة الإنسان، إذا كان الاكتفاء الذاتيّ المطلق، المنغلق على نفسه، هو الذي يؤلّف العظمة الأسمى، وإذا كانت هذه العظمة، على العكس من

ذلك أيضاً، هي علاقة وقدرة خلاّقة، تبتدع كائنات أخرى وتحافظ على وجودها وتحبّها.

ب) إله الفلاسفة فكر مطلق محض

يفترض هذا [المبدأ] في الأساس، مفهومًا مفادُه أنّ الفكر، والفكر وحده، إلهيّ. [أما] إله الإيمان فهو محبّة. فبالنسبة إلى [إله الإيمان] التفكيرُ هو فعلُ حبّ. يرتكز هذا المفهوم على اليقين بأنّ الحبّ هو إلهيّ. فمعنى الكون (اللوغوس) أي الفكر الخلاّق الأصليّ هو، في الوقت نفسه، حبّ مطلق. وهذا الفكر الأسمى خلاّق لانه، من حيث كونُه فكرًا أسمى، هو حبّ، ومن حيث كونه حبًّا، هو فكر. فثمّة تماثلٌ أصليّ بين الحقيقة والحبّ، إذ إن [الحقيقة والحبّ عندما] يحقّقان كمالها لا يعودان [يؤلّفان] شيئين متجاورَيْن، ولا، بالأخصّ، شيئين متعارضَيْن، بل يؤلّفان [وقتئذٍ] موجودًا واحدًا أحدًا [هو] المطلق الوحيد. هنا يظهر أيضاً ملتقى الاعتراف بالله واحدًا وثالوثًا. وهذه مسألة سوف نعود إلى الكلام عليها.

ثالثًا: صورةُ المسألة [كما تنعكس] في قانونِ الإيمان

إن الوحدة الظاهريّةَ التناقضِ بين إله الإيمان وإله الفلاسفة [هذه الوحدة التي تؤلّف] أساس الصورة المسيحيّة لله، يعبّر عنها قانون الإيمان بواسطة المجاوَرة بين صفتين: «الآب» و«الضابط الكلّ». فإنّ الصفة الثانية – في اليونانيّة – تذكّر بالعبارة المستعملة في العهد القديم، وهي ربُّ الصَّبؤوت التي يتعذّر تحديد معناها الحقيقيّ. حرفيًّا تعني هذه العبارة: «إله الجموع» (إله القوّات». أحيانًا تنقل الترجمة السبعينيّة هذه العبارة بمعنى «ربِّ القوّات». مهما يكن من أمرِ أصلِ هذه العبارة، يمكن القول انها تعني الله بصفته سيّد السماء والأرض الأعظم. لقد كان القصد من وراء هذه العبارة هو الردّ على الديانة البابليّة القائمة على معتقدات التنجيم، وبالأخص التأكيد أنّ الله هو السيّد(١٧) [مالك كل شيء] بما فيه الأجرام السماويّة، [الأمر الذي يحول] دون أن تكون هذه الأخيرة قوى إلهية مستقلّة: ليست الكواكب آلهة، إنّما هي [في جملة] الأدوات التي يستعملها الله، وهي في تصرّفه كالجيوش في تصرّف قائدها. فكلمة (ضابط الكل) ترتدي، إذًا، أوّل ما ترتدي، معنى كونيًا؛ أمّا المعنى السياسيّ الذي تحمله أيضاً، فقد

اكتسبته في ما بعد، واصبحت [بفعل ذلك] تعني الله بصفته ربَّ جميع الأرباب. إن قانون الإيمان [المسيحي] قد جمع بين الفكرة العائليّة وفكرة القدرة الكونيّة بغية وصف الإله الأوحد، فسمّاه «الآب» و«الضابط الكلّ»، معًا. وهو، بهذا الفعل، يعبّر تعبيرًا دقيقًا عن المسألة صورة الله المسيحيّة، [أعني] الانشداد بين السلطان المطلق والحبّ المطلق، بين البعد المطلق والقرب المطلق، بين [كمال] الوجود المطلق والرعاية للعنصر الإنساني الأميز في الإنسان، ذاك الانصهار الذي أشرنا إليه [وهو يحصل من] تداخل الأقصى والأدنى.

ان كلمة «آب» التي ما زالت غير محدّدة الغرض، تربط المبدأ الأوّل من مبادئ الإيمان بالمبدأ الثاني؛ فهي ترجع [في معناها] إلى علم المسيح وتربط هكذا، ربطاً حميمًا، بين المفهومين، ممّا يجعل المقال على الله [يرتدي]، من خلال النظر إلى ابنه، معقوليّة تامّة. الأمر الذي يعني، مثلاً، أنّ «القدرة الكلّية»، الـ«السلطان»، لا تصبح واضحة، بالمعنى المسيحيّ، إلّا إزاء المغارة وقرب الصليب. عندما سار الله، المعروف بأنه الكليّ القدرة، حتى أدنى حد من حدود الضعف باستسلامه إلى أصغر مخلوق من مخلوقاته، عندها فقط أصبح من الممكن صياغة المفهوم المسيحيّ الحقيقيّ لعظمة الله. من هذا يتولّد مفهوم جديد للقدرة وللسلطان وللربوبيّة. فيظهر أن القدرة القصوى هي تلك التي لا تخشى البتّةَ التخلّي كليًا عن السلطان، [لان] قوّتها تأتي، لا من العنف، بل من حرية الحبّ الذي يظلّ، ولو صدّ، أقدر من جبرؤوت القوات الدنيوية المتكّبرة. هذا هو وحده، بالضبط، المضمار الذي يتحقّق فيه نهائيًا تصحيح معايير التقدير والأبعاد، ذاك التصحيح الذي أعلنت بشارته من خلال وضع الأقصى والأدنى جنبًا إلى جنب.

الفصل الرابع
الجهر بالله في أيّامنا

والحال تلك، فماذا يعني اليومَ فعلُ إيمان الإنسان المسيحي الذي يردّد مع الكنيسة: «أومن بالله»؟ إنّ فعل الإيمان هذا يمثّل، أوّلاً، قرارًا [متّخذًا] حيال قيم هذا العالم وحيال المعايير [التي يعتمدها] في التقدير. يمكن الاعتراف بهذا القرار على أنّه يتجاوب والحقيقة (ينبغي اعتباره، بمعنى خاصّ، بمثابة قرار [باختيار] الحقيقة)، لكنّه، في نهاية المطاف، لا يجد تفسيره إلّا في القرار بالذات، أي بصفته قرارًا. وهذا الفعل يؤلّف أيضاً فيصلاً، بمعنى أنّه يحدث عملية قطع (Ent-scheidung/Scheidung)، ويقوم بعملية تمييز بين إمكانات مختلفة. فالعمل الذي توجّب على إسرائيل أن يقوم به في بداية تاريخ، [ذاك العمل نفسه] الذي توجّب على الكنيسة أن تقوم به في منطلق مسيرتها، هو ما يتوجّب على كل حياة إنسانية أن تقوم به من جديد. فكما أنّه كان ينبغي، في الماضي، اتّخاذ قرار ضدّ الإمكانات التي يتيحها مولوخ وبعل، ضدّ العرف، واختيار الحقيقة، كذلك فإنّ المجاهرة المسيحيّة [المتمثّلة في القول]: «أومن بالله» ما فتئت [تؤلّف] عمليّة تمييز، وتقبّل، وتطهّر وتحوّل. بهذه الطريقة فقط يمكن للمجاهرة المسيحيّة بالله الأوحد أن تبقى قائمة عبر العصور. والآن لننظر في الاتّجاهات التي تقودنا فيها، هذه العمليّة.

أوّلاً: أوّليّة «اللوغوس» المعنى

يمثّل الإيمان المسيحي بالله، أوّل ما يمثّل، خيارًا يقول بأوّليّة «اللوغوس»، المعنى، بالمقارنة مع المادّة. فإنّ التوكيد [المتجلّي في عبارة] «أومن بأنّ الله موجود» يتضمّن الخيار

بأنّ «اللوغوس» المعنى، أي الفكر، الحريّة، الحبّ، ليس موجودًا في النهاية فحسب، بل هو قائم في البداية أيضاً. فـ«اللّوغوس»، المعنى، هو القدرة التي تخلق كلّ وجود وتحيط به. بتعبير آخر لنقلْ إن فعل الإيمان هو الإقرار بأن الفكر والمعنى ليسا نتيجة ثانويّة عَرَضيّة من نتائج الوجود بل ان كلّ وجود ناجم عن الفكر، هو نفسه «فكر» من حيثُ بنيتُه الذاتيّةُ العميقةُ. وهكذا يمثّل الإيمانُ، بمعناه النوعيّ، قرارًا [نابعًا من خيار] الحقيقة، ذهابًا من كونِ الوجودِ هو، في نظر الإيمان، حقيقة ومعقوليّة ومعنى؛ [علمًا] أنّ هذه الصفات ليست مجرّد إضافات عالقة بالوجود قد تكون تولّدت في ظرف من الظروف، وفي مكان من الأمكنة، فجاءت خلوًا من أيّ دلالة حقيقيّة تعبّر عن عناصر بنيويّة قائمة في مجملِ الوجود الواقعيّ.

إنّ هذا الخيار النابع مِن اعتبار الوجود قائمًا على بنية معقولة، ومن اعتبار أصل الوجود ناجمًا عن المعنى وعن العقل، ينطوي أيضاً على الإيمان بمسألة الخلق. وبالفعل، فإن الإيمان [بكون الوجود إنّما حصل بفعل عمليّة] خلق، هو تعبير عن اليقين بأن الفكر الموضوعيّ البادي في جميع الكائنات، والذي يتيح لنا أن نعيَها أفضلَ فأفضل، ليس سوى بَصْمة من بصمات روح ذاتيّ، وتعبير عن [وجوده الراهن]؛ إنّه يقين بأنّ البنية المنطقيّة الملازمة للوجود، والتي نستطيع فَكَّرها من جديد هي، بالضبط، التعبير عن فِكرٍ مطلق سابق هو الذي منحها الوجود.

بطريقة أدقّ: يتراءى من خلال الكلام الفيثاغوريّ على الله – المهندس، حَدْسٌ [أكيد] مؤدّاهُ أنّ للوجودِ بنيةً رياضيّة، وأنّ هذا الوجودَ جاء نتيجةَ «فعلٍ فكريٍّ»، وأنّه يتألّف من بنية معقولة. [تنطوي النظريّة] الفيثاغوريّة على فكرة متبلورة مفادها أنّ المادّة بالذات ليست مجرّد لا – معنى، وليست شيئًا مغلقًا دون إمكان المعرفة؛ [بل] تحتوي على مضمون من الحقيقة والمعقوليّة [هو] الذي يتيح للعقل البشريّ أن يدرك [ما يدركه منها]. ولقد اكتسب هذا الحَدْسُ في أيّامنا قدرًا بارزًا [من الزداقيّة] بفضل عملية استكشاف البنية الرياضيّة التي للمادة، وبفضل الإمكانات التي توفّرها لنا الرياضيّات للاطّلاع على المادّة واكتشاف [أسرارها]. كان أينشتاين يقول إنّ نواميس المادة تعبّر عن «عقل فائق كليًا، بحيث إنّ مبتكرات الفكر البشريّ ليست، بالمقارنة معه، سوى صورة عنه باهتة إلى حدّ التفاهة»[١٨]. بتعبير آخر: ان ما يقوم به فكرنا ليس سوى أنّه يستعيد ويكتشف من جديد فكرًا سابقًا مسجّلاً في [جسم] الواقع. ففكرنا لا

يستطيع إلّا أن يبذل جهده للّحاق، ولو بصورة ضعيفة جدًّا، بذلك الفكر المتجسّد موضوعيًّا في الكائنات، بغيةَ أن يجد فيه الحقيقة. وهكذا فإنّ المفهوم الرياضيّ للعالم قد أدرك، نوعًا ما، من خلال الطابع الرياضيّ الذي يتصف به الكون، «إله الفلاسفة»، على أنّه قد اكتشفه مع مسألتّه بأكملها. يشهد على ذلك، مثلاً، الرفض العنيد الذي أبداه أينشتاين حيال الفكرة القائلة بوجود إله شخصيّ؛ ففي نظر أينشتاين إنّما تأتّت هذه الفكرة من التصور «التشبيهي»، المقرون بـ«ديانة مبنيّة على الخوف» وبـ«ديانة قائمة على أساس أخلاقيّ». ويقيم أينشتاين، في معارضة مثل هذه الديانة، «العاطفةَ الدينية التي يثيرها مشهدُ الكون» والتي يعتبرها وحدَها حقيقيّة، ويراها تتجسّد «في نشوة الإعجاب حيال تناغم نواميس الطبيعة وتناسقها» وفي «الإيمان الراسخ بالعقل الذي يدير نظام الكون»، وفي «الرغبة النّزاعَةِ الى فهم ولو وَمْضة صغيرة جدًا من ذاك العقل السامي الذي يتبدّى من خلالِ الكون»(١٩).

إنّ مسألة الإيمان بالله بأكملها ماثلة [في هذا الموقف]. فمن ناحيةٍ نرى شفافية الوجود الذي يُحيلنا، من حيث هو «فكر» إلى فعل فكريّ فائق؛ لكننا، في الحين نفسه، نصطدم باستحالة إقامة علاقةٍ بين هذا الفعل الفكريّ الفائق والإنسان. هنا يظهر الحاجز الذي يؤلّفه المفهوم الضيّق والسطحيّ عن معنى «الشخص» في وجه المماثلة بين «إله الإيمان» و«إله الفلاسفة».

قبل الذهاب إلى أبعد من هذا الحدّ، أودّ أيضاً أن أشير إلى قول عالم آخر. فلقد قال جيمس جينز «إننا نكتشف في الكون آثارَ قدرةٍ تنظّم وتشْرِف؛ تتصف هذه القدرة بشيء مشترك مع عقلنا الفرديّ الخاصّ، لكنّ هذا الشيء، على حدّ ما تسمح باستنتاجه مكتشفاتنا الحاليّة، هو غير الشعور وغير الأخلاق وغير مَلَكَةِ الاحساس الجماليّ، إنّه نزعة التفكير تبع طريقة معيّنة نسمّيها [التفكير] الهندسيّ، لعدم توافر تسمية أفضل»(٢٠). فنعود إلى وجهة النظرة عينها: الرياضيّ يكتشف رياضيّة الكون، أي حقيقةَ ان الكائنات هي نتاج فكر. هذا كلّ شيء. [أي إنّ فكر] العالم الرياضيّ لا يبلغ إلّا إله الفلاسفة.

لكن هل ينبغي استغراب ذلك؟ كيف يستطيع العالم الرياضيّ، الذي ينظر إلى العالم من زاوية النظر الرياضة وحدها، أن يجد في العالم شيئًا آخر غير عالم الرياضيّات؟ إليس من الأَوْلَى دعوته إلى أن ينظر إلى العالم من غير هذه الزاوية؟ ألم يُقيّض له قط أن تأمّل

شجرةَ تفّاحٍ مزهرة؟ ألم يساورْه العجب مرّةً إزاء عمليّة الإخصاب التي لا تتمّ، باستثناء دَوْرِ النَّحلة والشجرة، إلّا عبر الزهرة، متضمّنةً هكذا أعجوبة الجمال غيرَ الضروريّة؟ هذه الأعجوبة نفسها، هل يمكن فهمها من دون الاستناد الى الجمال الفائق الذي يوجد مستقلاً عنّا نحن؟ إذا كان جينز يزعم أن روح الكون الفائق يفتقر الى الحسّ الجمالي، يمكن الردّ عليه بهدوء والقول: من المؤكّد أنّ الفيزياء لن تكتشف الروحَ الفائق ابدًا، لأنّ من طبعها، في البحث الذي تقوم به، أن تغضّ النظر عن الجمال وعن الموقف الأخلاقيّ؛ وبما أنّ الفيزياء تستكشف الطبيعة بذهنيّة رياضية محض، لا يمكنها، منطقيًّا، أن تدرك منها غير الناحيةِ الرياضيّة. فالجواب هو دائمًا رهن بالسؤال المطروح. لكنّ الإنسان الذي يحاول أن يفهم الكلَّ مضطرٌّ الى القول: لا جدال في أنّنا نجد في الكون [ترتيبًا] رياضيًّا موضوعيًّا؛ لكنّنا نجد فيه أيضاً معجزةَ الجمال الفائقةَ التي تستعصي على التفسير؛ الأمر الذي يحمل المرء حملاً على الإعتراف بأنّ [العقل] الرياضيّ الذي خلق هذه الموجودات قد استخدم في صنعها قدرةً مبدعة.

اختصارًا لهذه الملاحظات التي سقناها لمامًا واوردناها بصورة جزئية، يمكننا القول: العالم هو فكر موضوعيّ؛ فهو يَـمْـثُـلُ لنا في بنية «روحيّة» وعلى أنه «معقول» وقابل للفهم. انطلاقًا من ذلك يمكن القيام بخطوة إضافية قدمًا: الاعترافُ بوجود الله هو عبارة عن اليقين بأنّ الفكر الموضوعيّ هو نتاجُ عقل ذاتيّ فائق، وأنّه لا يمكن له أن يستمرّ موجودًا إلّا بصفته شكلاً من أشكال تَـبَـدّي هذا العقل الفائق. بعبارة أخرى، فإنّ الوجود المعقول بالفكر (كما يظهر من خلال بنية العالم) يفترض وجود كائن أعلى عاقل.

من أجل توضيح هذا الإثبات وترسيخه، ربّـمَا كان من المفيد أن نُدرجه – ولو من حيثُ بعضُ ملامحه فقط – في نوع من النقد الذاتيّ للعقل التاريخيّ. فعُـقْبى ألفين وخمسمائة سنة من التفكير الفلسفيّ قلّما أمكننا الكلام على الحقيقة الواقعيّة بلا قيد ولا شرط، كما لو كان الكثيرون ممّن سبقونا لم يحاولوا، عبثًا، عمل الشيء نفسه. من ناحية أخرى، إذا تأمّلنا في حُطام النظريّات المتراكم، إذا أخذنا في الاعتبار ذاك القدْرَ الكبيرَ من المهارات التي استُعملت سُدى، وكلَّ أعمال المنطق التي آلت إلى فراغ، قلت إذا تأمّلنا في هذه الأطلال التي يبسطها التاريخ أمام اعيننا، حُـقَّ لنا أن نيأس إلى الأبد من الأمل في العثور على شيء من تلك الحقيقة السِريّة الفريدة التي تسمو على الواقع المحسوس.

ومع ذلك، فإن المأزق ليس محتّمًا بالقدر الذي يمكننا افتراضه كذلك، أوّل وَهْلَة. لأنه، وخلافًا للعدد الذي يكاد يفوق الحصر من الأنظمة الفلسفيّة التي حاول الإنسان بها سَبْر [اسرار] الوجود، ليس ثمّة، في نهاية المطاف، الّا القليل النادر من الإمكانات الحقيقية لتفسير سرّ الوجود. يمكننا أن نصوغ السؤال الذي يختصر كلّ شيء [ويؤلّف حصيلة الموضوع]، على النحو الآتي: ما هو، بالنسبة إلى الكائنات المتعدّدة، النسيجُ المشترك، تقريبًا، [الذي يتألّف منه الوجود]؟ ما هو الكائن الوحيد القائم خلف الكائنات المتعدّدة التي هي جميعًا «موجودة»؟ إن الأجوبة العديدة التي عرفها التاريخ [على هذا السؤال] تؤول، في نهاية الأمر، الى خياريْن أساسيّين. ها كم الأول منهما، وهو الأوضح: ان كلّ ما نصادفه هو، في جوهره، ليس إلّا مادّة. **فهذه الأخيرة وحدها** هي الباقية هنا على الدوام بمثابة الحقيقة الواقعيّة التي يمكن تحقّقها؛ وبالتالي فإنّها هي التي تمثّل القوام الحقيقيّ لما هو موجود – ذاك هو الحلّ المادّي [للمسألة]. أمّا الخيار الثاني فيدلّ إلى الاتجاه المعاكس الذي مؤدّاه اننا إذا تفحّصنا المادة في العمق نجد أنّها نتاجُ فكرٍ، ونتاج فكر موضوعيّ. فهي لا تستطيع، إذًا، أن تؤلّف العنصر ٤ المكوّن] الحاسم. قبل المادة يوجد الفكر، الفكرة؛ كل كائن يؤول، في التحليل الأخير، إلى كائن «مفكور»، ويجب ردّه الى الروح على أنّ [هذا الأخير] هو حقيقته الأصلية – ذاك هو الموقف «الفكرانيّ» (المثاليّ).

إنّ إبداء الرأي [في مثل هذه المسألة] يستوجب التوغّل إلى أعمق من هذا الحدّ، والسؤال: ما هي المادة؟ ما هو الروح؟ باختصار نقول: نسمّي مادّةً الكائنَ الذي لا يفهم الوجود، أي الكائن الذي «هو موجود»، لكنّه لا يعي نفسَه. فردُّ الكينونة بأكملها إلى المادة بصفتها الشكلَ الأوليّ للحقيقة الواقعيّة، يعني التأكيدَ، منطقيًّا، أنّ هذا الشكل من أشكالِ الكينونة الذي يعي الوجود يؤلّف بدايةَ كل كائن ومبدأ؛ يعني ذلك أيضاً أنّ عمليّة وعيِ الكينونةِ ليست سوى ظاهرة ثانويّة وعَرَضيّة برزتْ خلال التطوّر. إنطلاقًا [من هذا المفهوم]، وبالفعل ذاته، [يتكوّن لدينا] تعريفُ «الروح»؛ فيجب تعريفه بأنه الكائن الذي يعي ذاته، الكائنُ الحاضر بالنسبة إلى ذاته. إذًا، فإنّ الحلّ الفكرانيّ (المثاليّ) لمسأليّة الكينونة يفترض المفهوم [القائل] بأنّ [طبيعة] «الكينونة» تقوم دائمًا على كونها معقولةً من وعي فريد. [أي إنّ] وحدة الوجود قائمة في هويّة الوعي الكليّ الفريد الذي [إنّما] تمثّلُ الكائناتُ المتعدّدة مختلفَ ومضاته.

الإيمان المسيحيّ لا يتطابق وأيًّا من هذين الحلّين. من المؤكّد بالطبع، أنّه هو أيضاً يقول بأنّ «الكينونة» تقوم على كونها «موعاةً». المادة، من ذاتها، تحيل إلى ما يتعدّاها، إلى الفكر الذي سبقها والذي هو آصَلُ منها. لكنّ الإيمان المسيحيّ يخالف ما يقول به المذهب الفكرانيّ (المذهب المثاليّ) الذي يجعل من جميع الكائنات «ومضاتٍ» من الوعي الشاملِ الكلّ، فيقول: الكينونة هي أن تكون مفكورة، (معقولة)، لكن لا بمعنى أن الكائن لا يظلّ قائمًا إلّا إذا ظلّ مفكورًا (معقولاً) بحيث إنّ مظهر استقلاله الذاتيّ، إذا ما أنعمْنا النظر فيه، من شأنه أن يتكشّف عن كونهِ مجرّدَ مَظهر. بل إنّ الإيمان المسيحيّ يؤكّد، بالحريّ، أن الكائنات موعاةٌ من وعي خلاّق، وناجمةٌ عن حريّة خلاّقة؛ وأنّ هذا الوعي الخلاّق الذي يسند وجود جميع الأشياء قد منح [كلاًّ من] هذه الكائنات حريّةَ الكينونة الذاتيّة المستقلّة. بهذا يتخطّى الإيمان المسيحي كلّ فكرانيّة محض. لقد تبيّن لنا [سابقًا] أن الفكرانية (المذاهب المثالية) تعتبر أن الواقع بأكمله هو ما يتضمّنه وعيٌ فريد؛ [أمّا] المفهوم المسيحيّ فيرى أن مبدأ كلّ شيء يقوم على الحريّة الخلاّقة التي تَهَبُ الشيءَ الذي تكون قد فَكَرَتْهُ حريةَ أن يكون كائنًا مستقلاًّ. بهذه الطريقة يصبح الكائن كائنًا في ذاته، إلى كونه مفكورًا من وعي فريد.

ممّا سبق نستنتج، في آن واحد. جوهرَ مفهوم الخلق، ومفادُه أنّ الأنموذج الذي وِفْقَهُ ينبغي فهمُ [عملية] الخلق لا يتمثّل في [صورة] الصَّانع، إنّما في صورة الروح الخلاَّق، الفكر الخلاّق. وهكذا تبدو فكرةُ الحرية على أنّها [هي] السمةُ المميّزةُ للإيمان المسيحيّ بالله تعالى، [وهي التي تفرّق هذا الإيمان] عن أيّ نوع من أنواع المذاهب الواحديّة. فالإيمان المسيحيّ لا يردّ أصلَ كلِّ حقيقةٍ واقعية إلى وعي من النوع غير المعيّن، بل إلى حريّةٍ خلاّقةٍ هي، بدورها، تخلق حريّات. بهذا المعنى يستأهلُ الإيمانُ المسيحيّ، بأعلى درجة من درجاتِ الجدارة، أن يُسمّى: فلسفةَ الحريّة. بالفعل، فهو لا يرى أنّ وجود الوعي الذي يشمل جميعَ الكائنات، ولا الواقع الماديّ وحده، يفسّران [وجودَ] الحقيقة الواقعيّة الكليّة، بل يرى أنّ ثمّة حريّة [عاقلة] مفكّرة هي التي تخلق، بفعل تفكيرها، كائناتٍ حرّة، جاعلةً هكذا من الحرية الشكلَ الذي يؤلّف نسيجَ الوجود.

ثانيًا: الإله الشخصي

إذا كان الإيمان هو، في الدرجة الأولى، خيار [يقول] بأوّلية «اللوغوس» المعنى،

وإذا كان إيمانًا بوجود حقيقة سابقة هي المعنى الأعلى الخلاّق الذي يحمل وجودَ العالم، فهو أيضاً إيمان بأنّ هذا المعنى الأعلى له قِوام شخصيّ. فمؤدّى الإيمان المسيحي أن الفكر الأصليّ الأعلى الذي أنتج العالم ليس هو وعيًا مغفلاً وحياديًّا، بل هو حريّة، وحبّ سام خلاّق، وشخص أسمى. [أي إنّ] الإيمان المسيحي هو أيضاً خيار يقول بأوّلية الفرديّ على العام. فالحقيقة الواقعيّة الأسمى ليست الكينونة العامة بل الكينونة الفرديّة؛ هكذا يكون الإيمان المسيحي أيضاً خيارًا يقول بالإنسان، هذا الكائن المنفتح على اللاّنهاية، والذي لا يمكن ردّه إلى ما سواه؛ وبالفعل ذاته يكون الإيمان المسيحيّ خيارًا يقول بأوّلية الحريّة ممّا ينفي أوّليةَ الحتميةِ الكونيّة. وهذا ما يُبرز ميزة الإيمان المسيحيّ النوعية بالمقارنة مع جميع أشكال الخيارات الأخرى التي اعتمدها العقل البشري. ويصبح الموقفُ الذي يتّخذه الإنسان الذي يتبنّى **قانون الإيمان** المسيحيّ واضحًا تمام الوضوح.

من السهل البرهانُ على أنّ الخيار الأوّل – أوّلية «اللوغوس»، المعنى، بالنسبة الى المادّة المجرّدة – غير ممكن من دون الخيار الثاني والخيار الثالث؛ أو بالأحرى نقول إن الخيار الأول، إذا ما نُظر إليه وحده، لا يتعدّى أن يكون [موقفًا] فكرانيًّا (مثاليًّا) محضاً؛ ولن يرتسم خطّ الفصل بين الفكرانيّة (المذهب المثالي) والإيمان المسيحيّ الذي يختلف كثيرًا عن الفكرانيّة، إلّا إذا ضممْنا إليهِ الخيارين الآخرين، أعني [الخيار القائل] بأوّليّة الفرديّ، [والخيار القائل] بأوّلية الحريّة.

من شأن هذا الموضوع أن يتطلّب الكثير من الشرح. أمّا نحن فلنكتفِ ببعض الإيضاحات الضرورية ولنطرحْ، بادئ الأمر، هذا السؤال: ما هو المقصود عندما نؤكّد أن اللوغوس «المعنى» الذي يُمثّل العالَمُ فكرَه، هو شخصٌ وأن الإيمان، تبعًا لذلك، هو خيار يقول بأوّلية الفرديّ بالنسبة إلى العام؟ يمكننا الجواب بطريقة جدّ بسيطة: إن ذلك يعني، في نهاية المطاف، أن هذا الفكرَ الأعلى الخلاّق، قاعدةُ وجودِ كلِّ شيء ومبدأه، هو فكرٌ يعي نفسه حقًّا، بل لا يكتفي بأن يعرف ذاته، إنّما يعي أيضاً كلّ ما يَفْكُره. وهذا معناه، إضافة الى ما سبق، أنّ هذا الفكر الأعلى ليس يَعْرِفُ فحسب، بل إنه يُحبّ أيضاً؛ إنه خلاّق انطلاقًا من كونه حبًّا؛ وإنّه أيضاً وأيضاً، وذهابًا من كونه قادرًا، لا على المعرفة فحسب، بل على الحبّ كذلك، قد أرسى وجودَ ما فَكَرَهُ على الحريّة وجعله كائنًا مستقلاً؛ لقد «وضَعه»، مانحًا إيّاه كيانًا ذاتيًا خاصاً. خلاصة القول أنّ الفكر الأعلى الذي نحن في صدده يَعْرِفُ ويُحبّ ويَحملُ بحنانٍ موضوعَ فِكرِهِ الذي

غدا كائنًا مستقلاً. وها نحن قد عدنا من جديد الى هذه النقطة التي تستقطب كلّ أفكارنا: عدمُ الانحصار بما هو الأكبر، [بل] الانحصار بما هو الأصغر، ذاك هو الإلهيّ.

لكن إذا كان لوغوس – «معنى» – كلّ ما هو موجود، إذا كان الكائن الأعلى الذي يحمل [وجود] الكلّ ويشمل الكلّ هو وعيًا أعلى، وحريّةً عُليا وحبًّا أعلى، عندئذ لا يعود من المنطقيّ القول بأن الحقيقة الأسمى في العالم ليستِ الحتميةُ الكونيّة بل الحريّة. وعلى هذا تترتّب نتائج في غاية الأهميّة. [لأنّ] الحقيقة تصبح، نوعًا ما، بنيةَ العالم الحتميّة، وبالتالي فإنّ العالمَ لا يمكن فهمه إلّا بصفته «غير مفهوم». إنه، حتمًا، غيرُ قابل الردّ إلى التصوّر. لأنّه إذا كانت واسطةُ العقد في العالم هي حريّةٌ تحمل العالم وتريده وتعرفه وتحبّه بأكمله بصفته حريّةً، عندها يصبح [العنصر] غير المتوقّع، الملازم للحريّة، جزءًا جوهريًّا من عناصر العالم. إن اللاّتوقّع هو أحد مستلزمات الحريّة. والحال كذلك، لن يكون من الممكنِ أبدًا ردُّ العالم بأكمله إلى [النظام] المنطقيّ الرياضيّ. لكن إلى جانب هذا المظهر الجريء والعظيم من مظاهر عَالَم يتسم بسِمَةِ الحريّة في بنيته، يبرز كذلك سرّ [العنصر] الشيطانيّ المظلم الذي يؤلّف الوجه المعاكس له. إنّ عالمًا خُلقَ وأُرِيدَ [بما فيه] من مجازفة الحريّة والحبّ لن يستطيع أن يكون [نظامًا] رياضيًّا محضاً. إنه مَرتعٌ للحبّ، وهو، بالفعل ذاته، مرتع تجول فيه الحريّة وفيه يزمجر خطر الشرّ. لكن هذه المجازفة [الناجمة] عن سرّ الظلمة يخوضها [العالم] سعيًا إلى النور الأكبر الذي يؤلّفه الحبّ والحرية.

إنّنا نرى من جديد، عبر مثل هذا المنظور، أنّ مَقُولتي الأقصى والأدنى، الأكبر والأصغر، تتحوّلان. ففي عالم ليس في التحليل الأخير، رياضيًّا، بل حبّ، الحدُّ الأدنى هو فعليًّا حَدٌّ أقصى؛ فأصغر الكائنات، القادر أن يحبّ، يُصبح أكبرَها؛ والفرديّ يفوق العام، والشخص، هذه الحقيقة الفردية في الزمن وغير القابلة للتكرار هي في الحين نفسه الحقيقة النهائيّة الأسمى. ليس الشخص، في مثل هذه الرؤية للعالم، مجرّد فرد، مجرّد صورة منسوخة ناجمة عن تجزؤ الفكرة الكليّة وتوزعها في المادّة، إنما هو «شخصٌ» بالتمام. يرى الفكرُ الاغريقيّ أنّ الكائنات الفردية الكثيرة، بمَا في ذلك البشر، ليست سوى أفراد وجدوا نتيجة لعمليّة التجزئة التي أحدثتها المادة في الفكرة الكليّة. فبهذا المعنى تظل الكثرة دائمًا حقيقةً ثانويّة؛ فما الواقع الحقيقيّ لا يقوم إلّا في

الوحدة وفي الشمول. [أمّا] المسيحيّ فلا يرى في الإنسان فردًا، بل شخصاً. في هذا الانتقال من الفرد إلى الشخص يظهرُ، على حدّ ما أرى، كلُّ مسافة الدرب الممتدّة من العصور القديمة إلى المسيحيّة، من الأفلاطونيّة إلى الإيمان. فهذا الكائن المحدّد ليس قطعًا شيئًا ثانويًا من شأنه، فقط، أن يتيح لنا أن نلمح، بصورة مجزّأة، [الحقيقةَ الواقعيّة] الشاملة، التي هي وحدها حقيقيّة. فهو حدٌّ أقصى من حيث كونه حدًا أدنى. وهو حقيقة واقعية عليا وأصيلة، من حيث كونه واقعًا مفردًا في الزمان وغير قابل للتكرار.

هلمّ نخطو خطوة أخيرة: فإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان الشّخص يفوق الفرد، إذا كان المتعدِّد واقعًا حقيقيًّا وليس شيئًا ثانويًّا فقط، إذا كان ثمة أوّلية للفرديّ بالنسبة إلى الشامل، عندئذ لن تكون الوحدة هي الحقيقة الواقعية الوحيدة، بل عندئذ يكون للمتعدّد أيضاً حقوقُه الخاصّة الثابتة. إنّ هذا الإثباتَ النابع من الخيار المسيحيّ [وفقَ] ضرورة داخلية يقودنا عفويًّا الى تجاوز المفهوم [القائل] بأنّ الله ليس سوى وحدة. فالمنطق الداخليّ للإيمان المسيحيّ بالله يحتّم تجاوز المفهوم التوحيديّ المجرّد ويقود الى الإيمان بالله الواحد والثالوثي، وهذا ما سنتناوله الآن.

الفصل الخامس

الإيمان بالله الواحد والثالوثي

لقد أوصلتنا الملاحظاتُ السابقة إلى نقطة يؤدّي بنا فيها الاعترافُ بالله الأوحد، بفعل نوع من الضرورة الداخليّة، إلى الاعتراف بالله الثالوثيّ. لكن لا بدّ من القول إننا هنا نلامس مضمارًا يتوجّب فيه على علم اللاّهوت المسيحيّ أن يدرك حدوده إدراكًا أدقّ ممّا كان يفعله مرارًا في الماضي. إنه مضمار يتحتّم فيه على كلّ خطوة مُفرطة الجسارة يقوم بها العلم الذي يوهم نفسَه بكونه صاحبَ اطلاع هو في الحقيقة أكبر ممّا يجوز ادعاؤه أن يتحوّل إلى جنون خطير العواقب؛ إنه مضمار يتاح فيه فقط لاعترافنا بالجهل أن يتحوّل إلى علم حقيقيّ، ويتوفّر فيه لموقف الإعجاب والإكبار [الذي نقفه] حيال السرّ المغلق أن يؤلّف اعترافًا بالله. فالحبّ سرّ أبدًا: فهو يُحبط كلّ ما نقوم به من حسابات وكلّ ما نؤتيه من تفكير. لهذا السبب يتحتّم على الحبّ المطلق بالذات – الإلهِ الأبديّ المتجسّد – أن يكون سرًّا مُستعصيَ الفهم للغاية؛ أن يكون هو سرَّ الأسرار.

مع ذلك، وبالرغم من الفطنة التي يتوجّب على العقل أن يتحلّى بها، والتي تؤلّف الطريقةَ الوحيدة التي تمكّن الفكر من الاستمرار أمينًا لذاته ولرسالته، يتوجّب علينا أن نتساءل عمّا يعنيه الإيمان بالله الواحد والثالوثي. ليس من الممكن أن نتابع خطوة خطوة – وفقَ ما من شأن الجواب المطابق أن يَقتضيه – [مسيرةَ] التطوّر التاريخيّ التي سلكها فعلُ الإيمان هذا، ولا أن نفسّر مختلف الصيغ [التعبيريّة] التي اعتمدها الإيمان ليقيَ نفسه شرَّ التأويلات المخطئة. إنّما يجب الاكتفاء ببعض التوضيحات.

أوّلاً: مُقارَبات

أ) نقطة انطلاق الإيمان بالله الواحد والثالوثي

لم تولد عقيدةُ التثليث من عمليّة تأمّل نظريّ في الله، من محاولة قام بها الفكر الفلسفيّ قاصدًا توضيح التكوين الصميميّ الذي يتميّز به المبدأ المطلق الذي به يقوم كل وجود. إنّما جاءت نتيجة لجهود انصبّت على استكناه بعض الوقائع التاريخيّة. فالإيمان الكتابيّ (نسبة إلى الكتاب المقدّس) الماثل في العهد القديم تَعرّف إلى الله، أوّل ما تعرّف إليه، بصفته أبَ إسرائيل، بصفته أبَ الأمم، بصفته خالقَ العالم وربَّه. وفي زمن العهد الجديد حيث أُرسيت أسسُ الإيمان المسيحيّ، حصل حدث غير متوقّع بتاتًا أظهر فيه الله نفسَه بطريقة غير معروفة حتئذ. في شخص يسوع المسيح نلقى إنسانًا يجعل من نفسه ابن الله معلنًا ذلك جهارًا. فالله يظهر في صورة هذا المُرسَل بصفته إلهًا بالتمام والكمال، لا بصفته كائنًا متوسّطاً، مع أنّ هذا الشخص يتوجّه معنا إلى الله قائلاً له «يا ابتِ». هنا نشأت المفارقة الفريدة من نوعها: فمن ناحية نرى هذا الإنسان يدعو الله على أنه أبوه، يتوجه إليه كما لو كان شخصاً مخاطَبًا، كما لو كان «أنت» قائمًا قبالته؛ إذا كان الأمرُ ليس مجرّد إخراج مسرحيّ، بل حقيقةً – كما يجدر بالله أن يفعل – عندها يتحتّم أن يكون هذا الشخص مختلفًا عن هذا الأب الذي يناديه والذي نتوجّه إليه نحن. لكن، من ناحية أخرى، فالثابت أنه بالفعل هو اللهُ الذي اقترب منا، الذي جاء لملاقاتنا؛ فهو وساطة الله بالنسبة إلينا، لأنه الله، موجودًا كإنسان في شكل إنسان وفي طبيعة إنسان: اللهُ – معنا (عمانوئيل). لو لم يكن الله، لو كان كائنًا متوسّطًا، لكانت وساطته معدومةَ الجدوى، في نهاية المطاف؛ بل بدل الوساطة، لكان ثمّة فصْل. وبدل ان يقرّبنا من الله، لكان أبعدنا عنه. بصفته وسيطاً، يجب إذًا أن يكون اللهَ بالذات و«إنسانًا بالذات» سواء بسواء. معنى ذلك أن الله يمثُل هنا، لا على أنه أبٌ، بل بصفته ابنًا، وبصفته أخًا لي؛ الأمر الذي يُبرز وجود ثنائية في الله، فيبدو تعالى بصفته «أنا» وبصفته «أنت» في آن واحد. وهذا من شأنه أن يؤول الى مضاعفة الحيرة التي تنتاب العقلَ البشريّ وإلى ارتياحه في الوقت نفسه. يضاف أخيرًا الى هذه التجربة الجديدة [من تجارب الإنسان] إزاءَ الله، تجربةٌ ثالثة، هي تجربة الروح الأعلى، تجربة وجود الله فينا، في صميم ذاتنا. والحال هذه فالواقع أنّ هذا «الروح» ليس مجرّد مثيل للآب وللابن، مع أنّ هذا الفرق لا يجعل منه كائنًا ثالثًا قائمًا بين الله وبيننا، إنما يؤلّف الطريقة التي بها يهب الله نفسه لنا بحيث إنه، إلى

كونه موجودًا في الإنسان، وبهذه المثوليّة بالذات، يظلّ أرفع من الإنسان بما لا يقاس.

وهكذا فإنّ الإيمان المسيحيّ، خلال تطوّره التاريخيّ، وجد نفسه أوّل الأمر أمام حقيقةِ وجهِ اللهِ الثلاثيّ. ومن الواضح أن هذا الإيمان قد اضطرّ بسرعة أن يفكّر ليرى كيف يوفّق بين هذه المعطيات المختلفة. لقد اضطر أن يتساءل كيف يمكن لهذه الأشكال الثلاثة من تجلّيات الله في التاريخ أن تتوافق وحقيقة الله العميقة. هل تكون هذه التجربة المثلثةُ المعاني [التي حصلتْ للإنسان] مع الله هي مجرّد قِناعٍ تاريخيّ يلبسه اللهُ الواحد المطلق الآتي نحو الإنسان، وفق كلّ دور من الأدوار المختلفة؟ وهل هذا «الثالوث» يعطينا معلومات عن الإنسان فقط وعن مختلف أنماط علاقته بالله، أو أنه يوضح لنا أيضاً جانبًا من قِوام الله العميق؟ إذا كنّا نميلُ بسهولة مفرطة إلى اعتبار التفسيرِ الأوّل وحدَه معقولاً، وإلى الاعتقاد بأننا قد وفّقنا به إلى حلّ جميع المسائل، يصبح من واجبنا، قبل اعتماد هذا المهرَب، أن نعيَ حجمَ هذه المسألة. فالموضوع هو، فعلاً، أن نعرف هل كان الإنسانُ، في علاقته بالله، فريسةً لأوهامِ وعيهِ الخاصّ أوكان في مقدوره أن يدرك تلك الحقيقة التي تتعدّى ذاته، أعني التقاء الله بالذات. إن النتائج المترتّبة على الواحد أو الآخر من الاحتمالين لمهمّة للغاية. ففي الحالة الأولى لن تكون الصلاة إلّا حوارًا بين الإنسان وذاته؛ لأنّ الجذْر الذي تقوم عليه العبادة الحقيقيّة مقطوع، وكذلك جذر صلاة الالتماس. من ناحية أخرى، أليست هذه نتيجةً نستخلصها أكثر فأكثر؟ لكن من الملحّ، بالقدْر نفسه، أن نعرفَ هل كان هذا الاستنتاج ليس هو أسهلَ الحلول بالنسبة إلى الفكر الذي [يتفادى أن يطرح على نفسه] الكثيرَ من المشاكل، فَيُؤْثِر اتباعَ المسارِ الذي تقلّ فيه العقبات. أمّا إذا كان الجواب الآخر هو الصحيح، عندها لا تعود العبادة والصلاة ممكنتين فحسب، بل إلزاميّتين أيضاً، لأنّهما تؤلّفان مطلبًا لدى هذا الكائن المنفتح على الله، الذي هو الإنسان.

إن مَنْ يَعي عُمقَ المسألة إلى هذا الحدّ من الوعي يفهم من تلقاء ذلك دَافِعَ النضالِ الحماسيّ الذي قادتْه الكنيسة القديمة حولها، فيدرك أن الموضوع لم يكن البتة موضوعَ مماحكةٍ فكريّة، ولا تمسّكًا بالعبارات، كما قد يتوهّم المراقب السطحيّ؛ ويتأكّد أيضاً أنّ نِضالَ ذلك الزمن محتدمٌ من جديد في أيّامنا، تمامًا كما كان، نضالاً مستمرًا يخوضه الإنسان سعيًا إلى الله، وبحثًا عن ذاته؛ ويوقن أيضاً أنّنا لن نستطيع الحياة كمسيحيّين إذا اعتقدنا أن في مقدورنا التخلّي عمّا ضحّى في سبيله أسلافنا. ولنستبق

الجواب الذي وجدوه في زمانهم ؛ إنه يؤلّف نقطةَ افتراق بين طريق الإيمان وطريق آخر كان من شأنه ، [لو اتُّبع] ، أن يقود إلى مظهر من مظاهر الإيمان ، ليس إلّا ؛ [وفحوى الجواب أن] اللهَ هو مثلما يظهرُ ؛ فالله لا يظهر على غير ما هو. على هذا اليقين تقوم العلاقةُ المسيحيّة بالله ؛ وفيه تتجذّر عقيدةُ التثليث ؛ [بل قل إن هذا اليقين] هو تلك العقيدة.

ب) الموضوعات الرئيسَة

كيف توصّل الإيمانُ أن يقرّر خياره في هذا الاتجاه؟ ثمة ثلاثةُ مواقف أساسية اتخذها الفكرُ المسيحيّ هي التي قامت بالدور الحاسم في هذا المجال. يمكن اعتبارُ الإيمان بعلاقةِ الإنسان المباشرةِ بالله الموقفَ الأوّلَ منها. إنّ المقصود بهذا القول هو أن الإنسان ، باتصاله بالمسيح يلاقي في يسوع – في هذا الإنسان المشابه له ، والذي يستطيع هو أن يقترب منه ويخاطبه – اللهَ بالذات ، وليسَ كائنًا مزيجًا يتوسّط بينهما. إنّ اهتمام الكنيسة الأوّليّة بالدفاع عن لاهوتِ يسوع نابعٌ من الحافز نفسه [الذي حملها على] الدفاع عن ناسوته. فيسوع لن يستطيع أن يكون وسيطاً لنا لو لم يكن إنسانًا حقًا ؛ ولن يستطيع أن يبلغ بالوساطة غايتَها إن لم يكن إلهًا حقًّا مثلَ الله. ليس من الصعب علينا ، ولا شكّ ، أن ندرك أن هذا هو الخيار الأساسيّ الذي اعتمده مذهبُ التوحيد ، وهو التماثلُ الذي وصفناه سابقًا ، بين إله الإيمان وإله الفلاسفة ، والذي يدور البحثُ عليه الآن ، والذي يرتدي شكلَه النهائيُ الحاسم الذي مفادُه : وحدَه الله الذي يؤلّف ، في آن واحد ، الأساسَ الحقيقيّ للعالم ، والذي هو الأقربُ المطلقُ بالنسبة إلينا ، يستطيع أن يصبح موضوعَ ورَعٍ ينبغي فيه أن يلبّيَ متطلباتِ الحقيقة. بفعل هذا يُستدلّ إلى الموقف الأساسيّ الثاني وهو: التعلّق غير المنفصم بخيار توحيديّ صارم ، بالمجاهرة بالإيمان بالله الأوحد. مهما كلّف الأمر ، كان لا بدّ من تفادي الإنزلاق ، من خلال الوسيط ، إلى ابتداع مجموعةٍ جديدة من الكائنات الوسيطة ، وبالفعل ذاته ، مجموعةٍ من الآلهة ممّن لا يقوم وجودُهم على أيّ حقيقة ، حيث يَعبدُ الإنسانُ ما ليس اللهَ.

يمكن تعريفُ الموقف الأساسيّ الثالث بأنّه الجهد [الذي بُذل] من أجل حَمْل تاريخ الله مع البشر على محملِ الجدّ. بتعبير آخر : إذا كان الله يَـمْـثُل بصورة الابن ، وإذا كان يكلّم الآبَ بصيغة المخاطَب ، فليس ذلك ضربًا من ضروب الإخراج المسرحيّ بالنسبة إلى الإنسان ، وليس تمثيليةً مقنّعةً تدور مشاهدُها على مسرحِ البشريّة ، إنما هو

تعبيرٌ عن حقيقة واقعيّة. ففكرة العمل المسرحيّ الإلهي الممثَّل على مسرح العالم كان قد قال بها، في عهود الكنيسة القديمة، أصحابُ المذهبِ الملكاني وفقَ هذا التصوّر يُمثِّلُ الأقانيمُ الثلاثةُ الأدوارَ الثلاثةَ التي قد يكون الله ظهر فيها خلال التاريخ. ينبغي هنا أن نلاحظ أنّ كلمة «أُقنوم» ومقابلَها في اللغة اليونانيّة بروسوبون ينتميان إلى لغةِ المسرح. بهذه اللفظة كانوا يعنون القِناعَ الذي يجعل من الممثّل كائنًا يجسّد شخصاً غير ذاته. إن اعتباراتٍ من هذا النوع هي التي مهّدت لإدخال كلمة أقنوم في لغة الإيمان؛ ولم يَصُغِ الإيمانُ تعريفًا ثابتًا لهذه الكلمة إلّا لاحقًا، بحيث حمّلها مفهومًا غريبًا عن فكر العالم القديم، هو مفهوم «الأقنوم – الشّخص».

بعضهم الآخر – ويسمّون النمطيّين – ظنّوا أن الأشكال الثلاثةَ التي كان الله يظهر فيها ليست سوى ثلاثة «أنماط»، ثلاثُ طرق هي التي بها نَعي الله، ويفسّره عقلنا لنفسه. بالرغم من أننا، ولا شكّ، لا نعرف الله إلّا من خلالِ انعكاسه في فكرنا البشريّ، فإنّ الإيمان المسيحيّ قد أصرّ بثبات على أن الله هو بالذات ما نتبيّنه في هذا الانعكاس. فحتى ولو كنّا غير قادرين على الإفلات من المحدوديّة التي يتّسم بها الوعيُ البشريّ، فإن الله يستطيع أن ينفذَ من خلال [هذه النافذة الضيّقة] ويتراءى كما هو. [لكن هذه الملاحظات لا تخوّلنا] البتةَ انكارَكونِ التفكيرِ المستقيم في مسألة الله قد شقّ طريقه بصورة جديرة بالإعجاب من خلالِ الجهود التي قام بها أصحابُ المذهب الملكانيّ وأصحاب المذهب النَمطَانيّ: فلقد تبنّت لغةُ الإيمان، في آخر الأمر، المصطلحاتِ التي ابتكرها اصحابُ هذَين المذهبين؛ وهذه المصطلحات ما زالت حتى اليوم مرعيّةَ الإجراء في عملية الاعتراف بثلاثةِ أقانيم في الله. فليس من خطإهم إذا كانت كلمةُ بروسوبون – برسونا غيرَ قادرة، في البداية، على ترجمة الحقيقة الواقعيّة الكاملة التي ينبغي التعبير عنها هنا. إن اتساع حدود الفكر البشريّ، هذا الأمر الضروريّ لإنضاج خبرة المسيحيّة عن الله فكريًّا، لم يحصل تلقائيًا. لقد اقتضى نضالاً [مهمًّا] كان فيه للخطأ نفسه فعلٌ مخصِب. أي إنّ هذا الاتساع قد جاء وفقًا لقانون أساسيّ من القوانين التي توجّه العقل البشريّ في مسيرته قُدُمًا.

ج) المهارب، دروب مسدودة

يمكن ردُّ التفرعّاتِ الكثيرة التي تبدّى فيها نضالُ الإيمان إبّانَ القرون المسيحيّة الأولى [إذا ما نظرنا إليها] في ضوء الأفكار السابقة، إلى التعارضِ الثابت بين طريقين، بين اتّجاهين من اتجاهات البحث، كان من شأنهما أن يتكشّفا، أكثر فأكثر، عن كونهما مَساريْن مغلوطيْن، وهما: المذهبُ التّبعاني والمذهب الملكاني. فمع كون كلّ من هذين الحلّين يبدو منطقيًّا جدًّا، يؤدّي الأخذُ بأيّ منهما إلى تدمير عَمارةِ الإيمان بمجملها، وذلك بسبب التسبيط الخادع الذي يَعْتور كلاًّ منهما. فالعقيدة المسيحيّة المعبّرُ عنها في قولة «الله واحد وثالوثيّ» تعني، في العمق، رفضَ المهاربِ، والاستمرارَ في فلك السرّ [أي التسليم] بما لا يستطيع الإنسانُ فهمَه: في الواقع، لا يتمّ الإقلاع الفعليّ عن ادّعاء معرفة كلّ شيء، هذا الوهم الذي يجعل من الحلولِ ذاتِ الاعتدال المزيّفِ حلولاً واضحة، إلّا إن المذهبَ التبعانيّ يتخلّص من المأزق بالقول: «الله بالذات أوحد، المسيح ليس اللهَ، بل هو فقط كائنٌ قريب جدًّا من الله». هكذا تكون المفارقة قد أُبعدت، لكن بهذه الطريقة، كما أسهبنا في تبيان ذلك سابقًا، يغدو الإنسان في حالِ انقطاع عن الله، ومنحصرًا في حيّز الاقتراب التمهيديّ منه تعالى. ويصبح الله، إذا جاز التعبير، أشبه بالملك [الذي يدير دولته] وَفْقَ النظام الدستوريّ؛ فلن يكون الإيمان على صلة به شخصيًّا، إنما بوزرائه فقط [٢١]. إذا كنّا لا نسلّم بهذا الرأي، إذا كنّا نؤمن حقًّا بسلطان الله، بحضور «الكائن الأكبر» في الكائن الأصغر، عندئذ يجب التمسّك تمسكًا ثابتًا بأن الله هو إنسانٌ، بأن كيان الله وكيان الإنسان متداخلان؛ وهكذا يصبح الإيمان بالمسيح مرتكز عقيدةِ التثليث.

إن المذهب الملكانيّ الذي عرضْنا الحلّ الذي جاء به، يحلّ المعضلة عكسيًّا. فهو يحافظ على [فكرة] وحدانيّة الله بإصرار؛ لكنه، وفي الحين نفسه، يحمل على محمل الجد مسألةَ هذا الإله الآتي الى ملاقاتنا، أوّلاً بصفته خالقًا وأبًا، ثمّ بصفته ابنًا ومخلّصًا في شخص المسيح، وأخيرًا بصفته روحًا قدسًا. لكن هذه الأشكال الثلاثة لا تعتبر إلّا بمثابة أقنعةٍ لله من شأنها أن تنبئنا عن أنفسنا، لكنها لا تُعلمنا بأي شيء عن الله. لئن بدا هذا الحلّ مشوّقًا جدًّا، إلّا أن مؤدّاه يعني ان الإنسان يبقى، في نهاية المطاف، منغلقًا على ذاته، غير قادر على التوصّل إلى معرفة الله الحقيقيّ. بالفعل فإنّ حالات انبعاثِ المذهب

الملكانيّ في سياق تاريخ الفكر الحديث تؤكد ذلك من جديد. فهيغل وشيلنغ في محاولتهما تفسيرَ الدين المسيحيّ تفسيرًا فلسفيًا والنظر في الفلسفة انطلاقًا من الدين المسيحيّ، التحقا بتلك المحاولة الفلسفية المسيحيّة التي قامت بها الكنيسة قديمًا. ذهابًا من هنا، أمِلَ [الفيلسوفان المذكوران] التوصّلَ إلى جعل عقيدة التثليث واضحةً في عينِ العقل وقابلةً للاستعمال على يده، وأن يجعلا منها مفتاحَ فهْمِ الوجود بأجمله، إذًا أضفيا على الوجود المعنى الفلسفيّ المحض المفروضَ أنّه معناها هي. من المؤكّد أنه يتعذّر علينا أن نعرض هنا، عرضاً استنفاديًا، هذه المحاولات – وهي المحاولات التي أثارت أوفر قدْرٍ منَ الحماس حتى الآن – التي هدفت إلى جعل الفكر يستوعب الإيمان المسيحيّ. يكفينا، في هذا المجال، أن نبيّن كيف أنّ مأزق الملكانيّة، (المذهب النمطاني)، الذي بدا لنا نموذجيًّا، يعود لنلقاه عمليًا هنا.

نقطةُ الانطلاقِ تظلّ هي الفكرةَ القائلة بأن عقيدة التثليث هي التعبيرُ عنِ البُعْدِ التاريخيّ لله، للطريقة التي يظهر بها الله في التاريخ. فهيغل، وشيلنغ، وان كان هذا الأخير قد اعتمد اسلوبًا مختلفًا، توصّلا، في متابعتهما هذه الفكرةَ حتى آخرِ مكنوناتها، إلى حيث لم يعودا يميّزان بين تجلّي الله التاريخيّ المعنيّ عن الله نفسه، الذي من شأنه أن يكون قائمًا في ما يتعدّى التاريخ، وليس متغيّرًا في ذاته؛ فهما أصبحا يريان في صيرورةِ التاريخ صيرورةَ الله بالذات. وفقَ هذا المنظور يصبح الشكل التاريخيّ لله هو الحركة التقدّميّة التي يحقّقها العنصر الإلهي الصائر إلى نفسه؛ فالتاريخ هو بالتأكيد صيرورةُ اللوغوس (المعنى)، لكن اللوغوس نفسه ليس حقيقة واقعيّة إلّا في صيرورة التاريخ هذه. بتعبير آخر، فإنّ اللّوغوس – معنى كلّ موجود – إنّما يولّد نفسه تدريجيًّا في التاريخ فقط ليصبح هو نفسَه. أي إنّ تحويلَ عقيدة التثليث إلى سَيْرورةٍ تاريخيّة، كما يتضمّن ذلك المذهبُ الملكانيّ، يعني هكذا تحويلَ الله الى سيرورة تاريخية. لكأنّك تقول بأن «المعنى الأعلى» لم يعد هو خالقَ التاريخ، بل إن التاريخ قد أصبح هو خالقَ «المعنى الأعلى»، بحيث إن هذا الأخير قد غدا إحدى صنائع التاريخ. إنّ كارل ماركس قد صمّم ومضى بهذا المنحى من التفكير إلى أبعد من ذلك، متوصّلاً إلى ما معناه: إذا كان المعنى يسبق الإنسان، فإنّه موجود في المستقبل الذي يجب على الإنسان نفسه أن يصنعه بجهده وكدّه.

لكن ينجم عن هذا أن الفكر الملكانيّ يؤدّي إلى إضاعة طريق الإيمان بالقدْر نفسه الذي يفعله المذهبُ التبعانيّ. لأنّ المواجهة بين الحريات، وهي جوهرية في الإيمان، تزول في إطار مثل هذا المفهوم؛ كما يزول أيضاً حوار الحبّ بما يتّصف به من طابع المبادرة غيرِ المتوقّعة؛ وتزول كذلك أيضاً البنيةُ الشخصانيةُ السّمةِ التي يتميّز بها «المعنى الأعلى»، بمَا فيه تداخلُ الحدّ الأقصى والحد الأدنى، أي تداخلُ المعنى الأعلى الذي يشمل الكونَ، والخليقةِ الباحثة عن المعنى. إن كلّ ذلك – الطابع الشخصي والطابع الحواريّ، والحبّ والحريّة – قد أُذيب هنا في مقتضى ضروريّ واحد هو مقتضى العمليّة العقليّة. لكن ثمة نتيجة أخرى تظهر هنا كذلك، وهي إرادةُ فهمِ عقيدة التثليث والنفاذِ إلى عمقها، أي نزعة ردّ كلّ شيء إلى المنطق ردًّا جذريًّا؛ الأمر الذي يؤدّي إلى تحويل اللوغوس (المعنى) نفسه إلى كينونة ذاتِ سيرورة تاريخية، ويبتغي، من خلال فهمه الله، أن يفهم أيضاً تاريخَ الله خالصًا من عنصر السرّ، وبناء هذا التاريخ وَفق عمليّة منطقيّة مُحكمَةَ. إنّ هذه المحاولة الطّموحَ الرامية إلى القبض على منطق اللّوغوس كلّيًّا تعيدنا إلى ميثولوجيا التاريخ، إلى «مِيثَة» الله الذي يولّد نفسه في التاريخ. الخلاصة أنّ محاولة المنطق الكليّ تؤول إلى فقدان المنطق، إلى استغراق المنطق في الميثة.

ولتاريخ المذهب الملكانيّ وجهٌ آخر أيضاً يجدر بنا أن نعرضه بإيجاز: فهذا المذهب اتّصف، منذ كان في شكله الأوّل، بسمةٍ سياسيّة واضحةِ الملامح، جعلت منه ما يشبه «علمَ لاهوتٍ سياسيّ» ولقد ترسّخت فيه هذه السّمة مجددًا من جرّاء الشكل الذي ألبسه إياه هيغل وماركس. فإبّان زمان الكنيسة القديم كان يُستخدم كسندٍ لاهوتيّ للنظام الامبراطوري. لدى هيغل أصبح تجلّيًا لعظمة الدولةِ البُروسيّة. ولدى ماركس غدا برنامج عمل يهدف إلى تحقيق مستقبل سعيد للبشرية. بطريقة معاكسة يمكننا أن نظهر كيف أن انتصارَ الإيمان بالثالوث على المذهب الملكاني قد مثّل، إبّان الكنيسة القديمة، انتصارًا على الإسراف في الاستخدام السياسيّ لعلم اللاهوت: لقد فجّر الإيمانُ المسيحيّ بالثالوث البُنى التي وُضعت بهدفِ استعمال الإيمان لأغراض سياسيّة، لقد ألغى هذا الإيمانُ علمَ اللاهوت من حيث اعتباره ميثةً سياسيّة؛ لقد رفض تسخيرَ الكِرازة بالدين لتبرير الأوضاع السياسيّة[٢٢].

د) العقيدة الثالوثيّة ولاهوت التنزيه

إذا نظرنا مليًّا في مجمل المسألة أمكننا التثبّت أنّ الشكل الكنسيَّ الذي اتّخذته العقيدة الثالوثية له ما يسوّغه، سلبيًا، في بادئ الأمر، أي بسببِ الرَدْبِ (طريقٌ لا ينفذ) الذي تُوصل إليه جميع الطرق الأخرى. بل ربّما كان هذا هو المبرر الوحيد الذي نستطيع، بالفعل، عرضه هنا. من هذا المنطلق تكون العقيدة الثالوثية، جوهريًا، تنزيهيّة؛ ويلزم فهمُها على أنّها الطريقة الوحيدة المتاحة لرفض كل ادّعاء يزعم [لنفسه قدرةَ] الفهم الاستنفادي؛ وعلى أنّها التعبير عن تعذّر فهم سرّ الله. أمّا إذا اعتبرنا عقيدة الثالوث على أنّها فعلُ معرفةٍ إيجابيّة [بالمعنى المتعارف عليه لكلمة معرفة]، فإنّها تصبح عُرضةً للشك. إذا كان تاريخ الجهود الإنسانية والمسيحية الكبيرة الهادفة الى إدراك الله يبرهن على شيء، فهو يبرهن، أوّل ما يبرهن، على ما يأتي: كلُّ محاولة [نتوخّى بها التمكّن] من الإحاطة بالله بفكرنا البشري مُحالٌ. إنّنا لا نستطيع الكلام عليه تعالى بصورة مناسبة إلّا إذا أقلعنا عن ادّعاء فهمه؛ إلّا إذا احترمنا كيانه الذي يتجاوزُ الفهمَ. لذا ينبغي ألّا يُنظر الى عقيدة الثالوث على أنّها تفسير يتضح به سرّ الله. فعقيدة الثالوث [خيار فكريّ مؤدّاه] اثباتُ حدودِ [القدرةِ البشريّة على الفهم]؛ إنّها موقف فكريّ يُحيل إلى ما يتعدّاه، ويذكّر بوجود ما لا يمكن التعبير عنه [بلغة البشر]؛ ليست عقيدة الثالوث تعريفًا يعيّن موقع قضية ما من مدارك العقلِ البشريّ: اي ليست عملية فهم تمكّن العقل البشريّ من الإحاطة بقضيّة معيّنة.

ان هذه الصفة التنويهيّة [التي تتصف بها عقيدة الثالوث]، حيث تصبح الفكرة مجرّد إيحاء، وحيث الإدراك الذهنيّ يعني، فقط، مُداناةَ ما يفوق الإدراك بطريقة التلمّس يمكن تثبّتها اعتمادًا على الصيغ التعبيريّة الكَنَسِيّة، وعلى ما قبل – تاريخ هذه الصِّيَغ. فكل واحد من المفاهيم الاساسية الكبرى [التي اعطيت عن عقيدة الثالوث] طَالَـهُ الحِرْمُ في فترة من الفترات؛ فجميع [هذه المفاهيم] قُدِّر عليها أن تُبتلى بمناقضة الحِرْم لتكون مقبولة؛ بمعنى أنّ أيًّا منها هو غير صحيح إلّا بشرط أن يتمّ الاعتراف أولاً بكونه غيرَ مناسب. في هذه الحال فقط تصبح المفاهيم [المعطاة عن عقيدة الثالوث] مقبولاً بها على أنها تمتمات خجولة ليس إلّا. ففكرة الأقنوم أصابَها الحِرم مرّة، كما سبق القول؛ والعبارة المركزيّة (= مساوٍ لله في الجوهر) أُنزِل بها الحرم في القرن الثالث؛

ومفهوم الانبثاق أصابه الحرم أيضاً ؛ وفي إمكاننا متابعة السلسلة (٢٣) . ينبغي القول ، على ما أظنّ ، إن عملياتِ الحِرْم هذه تؤلّف جزءًا لا يتجزأ من الصِّيَغِ التعبيريّة التي غدت ، في ما بعد ، تعابيرَ الإيمان ؛ فعمليّاتُ الحرم هذه إنما اصبحت قابلة للاستعمال من خلال النفْي ، وبالمعنى اللامباشر إلى أبعد الحدود الذي سبغته على الصيغ التعبيريّة : اي إن عقيدة الثالوث غير ممكنة إلا من حيث كونُها فكرةً لاهوتيّة عُرضةً للنزاع.

يمكننا أن نضيف أيضاً ملاحظة أخرى : فعندما نتفحّص التاريخ العقائديّ الخاصّ بالمسألة اللاهوتية المتمثّلة في العقيدة الثالوثيّة ، من خلال كتاب لاهوتيّ حديث ، نلاحظ أنّ [هذا التاريخ] هو أشبه بمقبرة هَرْطَقات يحمل عِلمُ اللاهوت شعاراتها بمكانة اكاليل ظفر [تشهد بالنصر] في معارك مُنقضية. إلّا ان النظر الى الأمور بهذه الطريقة يعني فهمَها فهمًا سيّئًا ؛ لأنّ جميع المحاولات التي استُبعدت خلال جهود السعيِ الطويل وكأنّها معضلاتٌ [منطقيّة لا يمكن الخروج منها] ، وبالتالي هرطقات ، ليست فقط أضرحةً دُفنت فيها البحوثُ الباطلة ، وليست شواهدَ عائدةً الى هذه القبور تنطق بالأفشال المتعدّدة والعديدة التي مُني بها الفكر [اللاهوتي] ؛ وليست موضوعات لهواية حبِّ الاطلاع الشغوفة بأشياءِ الماضي ، وفي نهاية المطاف ، عديمة الفائدة. بل إن كل هرطقة هي رمز لحقيقة باقية ، ينبغي جمعها مع حقائق اخرى صحيحة هي أيضاً ، ولا يمكن فصلها عنها إلّا تحت طائلة السقوط في الخطأ. بتعبير آخر ، فإن كلاً من الصيغ التعبيرية العقائدية تتعدّى كونها أنصبة تذكاريّة تشير الى خيارات [ايمانيّة ماضية ماتت فدُفنت] ، [بل يجب اعتبارها] مداميكَ في بناء الكاتدرائيّة العقائديّة ؛ صحيح أنه ينبغي على هذه الصيغ الماضية ، لكي تغدو مفيدةً ، ألّا تبقى منفردةً ، بل أن تندمج في مجموع واحد ؛ وكذلك فإن قيمة الصيغ التي اعتُمدت وتكرّست وضعيًّا رهنٌ بكونها تعي مواطن النقص الذي يعتورُها.

لقد قال الجانسيني سان – سيران قولاً رائعًا هو أن الإيمان يقوم على سلسلة من التناقضات التي يعود للنعمة وحدها الفضلُ في الحفاظ على تآلفها معًا (٢٤) . فلقد عبّر هكذا ، في مجال علم اللاهوت ، عن موقف فكريّ يؤلّف ، اليوم ، جانبًا اساسيًا من قوام الفكر العلمي في مضمار الفيزياء ، عَنيتُ به قانونَ التكامل. فإن الفيزيائيّ يدرك أنه من غير الممكن الاحاطة بمعطى واقعيٍّ ما – مثلاً بنية الضوء أو بنية المادة بصورة عامة – من

خلال **شكلٍ واحدٍ** من أشكال الاختبار؛ ولا التعبير عن حقيقته بصيغة تعبيريّة واحدة؛ فمن خلال مُدانياتٍ مختلفة نُدرك، كلّ مرّة، **جانبًا واحدًا** [من المعطى الواقعي]، جانبًا غير قابل للردّ الى ما عداه. فإن المظهرين اللذين لا يمكن الإحاطة بهما بمفهوم واحد – البنية «الجسيميّة والموْجيّة» مثلاً – يجب اعتبارهما معًا بمثابة عمليةِ التقاطٍ فكريٍّ أُولى تشمل الكلّ، فيما هذا الأخير يستعصي على ادراكنا في وحدته، من حيث هو كلٌّ، وذلك بسبب ضيق وجهة نظرنا. ان ما يصحّ في مضمار الفيزياء، نتيجةً لمحدوديّة قدرتنا على الادراك، يصحّ بالأحرى بالنسبة الى الأمور الروحيّة، والى الله. فهنا أيضاً لا نستطيع النظر إلّا من خلال زاوية واحدة، وفي كل مرة لا نرى سوى جانب محدّدٍ يبدو مناقضاً للآخر، مع انه ينبغي إضافته إليه لكي تتحقّق الدلالةُ على الكلّ الذي يستحيل الإحاطةُ به بنظرةٍ واحدة. وحدها المدانيات المتنوعة، والنظر والتأكيدات انطلاقًا من وُجهات نظرٍ مختلفة ومتناقضة ظاهريًّا، تُتيح لنا تكوينَ فكرةٍ عن الحقيقة؛ علمًا ان جوهر الحقيقة الكليّ يتجاوز مداركَنا على الدوام.

ربما كان مبدأ الفيزياء الحديثة يساعدنا أكثر مما تفعل الفلسفة الأَرِسطوطاليّة. فمن شأن الفيزيائي ان يقول لنا إنّه، من أجل الكلام على بنية المادة، ينبغي اعتماد طريقة التقريبات، انطلاقًا من وجهات نظر مختلفة. فهو يعلم أن نتيجة اختباراته تتوقّف على المواقع التي ينظر منها المراقب. أفليس يجدر بهذا أن يُعيننا في ان نكوّن لانفسنا فهمًا جديدًا كليًا لقضية البحث اللاهوتي؟ في مسألة الله ينبغي ألّا نتبع الطريقة الارسطوطالية ونبتغي تكوينَ مفهومٍ نهائي يشمل الكلّ؛ بل على العكس، يجب توقّع مصادفةِ كثرةٍ من المظاهر، نتيجةً للمواقع المختلفة التي ينظر منها المراقب؛ لم يعد من الممكن الإحاطة بجميع هذه الجوانب بنظرة واحدة، انما يمكننا، فقط، القبول بها مجتمعةً من دون التوصّل الى التعبير عن الحقيقة النهائية. إننا نلمس هنا التفاعل الخفيّ بين الإيمان والفكر الحديث. أن يكون علمُ الفيزياء الحديث، بتخطّيه حتميّةَ المنطق الارسطوطالي، ينحو في هذا الاتجاه، أفليس ذلك صدى للبُعد الجديد الذي اعتمده علمُ اللاهوت المسيحيّ الذي اضطر الى التفكير وفق أسلوبِ التكامليّات؟

في هذا الخصوص أودّ أيضاً التذكير، إيجازًا، بمسلّمتيْن اثنتين من مسلّمات الفيزياء، من شأنهما ان تساعدانا في متابعة الفكرة التي نحن في صددها الآن. فلقد عرّف إ.

شرودينجر بنيةَ المادة بأنها «حِزَمٌ من الموجات»، محدثًا هكذا، [في مجال الفيزياء]، فكرةَ كائنٍ هو غير جوهري، بل **فعليٌّ** ليس إلّا، لا تنجم «جوهريتُه» الظاهرة، في الواقعِ، إلّا عن تدامجِ حركاتِ موجاتٍ منضّدة إحداها فوقَ الاخرى. لا شك بان فكرةً من هذا النوع تتّسمُ، في مضمار المادة، بكونها قابلةً جدًا للنقاش من وجهة النظر الفيزيائية، وفي كل الأحوال من وجهة النظر الفلسفية. لكنها تتيح مقارنةً معبرة في موضوع الكيان **الفعليّ** الصِّرْف الذي هو الله؛ فهذه الفكرة تتيح لنا [أن نتمكن من التصوّر] أن الكائن الأكثف [من حيثُ الكينونةُ] – اللهُ – يمكنه أن يقوم على تعدّدِ العلاقات، بمعنى ان هذه العلاقات ليست جواهر، بل «موجاتٌ»؛ ومع ذلك يؤلّف حقيقة قائمة واحدة، بل كمالَ الوجود. سوف نعود فنعالج بعمق هذه الفكرة التي سبق وعبّر عنها القديس أغوسطينوس وقتَ تطرّقَ الى فكرة **الوجود** من حيث هي **فعلٌ** محض («رُزْمة مَوْجات»).

لنستعرضْ اولاً المسلّمةَ الثانية من مسلّمات العلوم الاختباريّة، فهذه المسلمة من شأنها أن تساعدنا في التفكير. ثمة واقعةٌ معروفة اليومَ مؤدّاها أن المراقب نفسه، في مضمار الاختبار الفيزيائي، هو في جملة عمليّةِ الاختبار، وعليه أن يدخل فيها إذا ما أراد التوصّل الى ادراك حقيقة فيزيائية. يبرهن هذا على ان الموضوعيّة الصِرْفَ لا توجد حتى في الفيزياء؛ وعلى ان نتيجة الاختبار، وجوابَ الطبيعة، في هذا المضمار أيضاً، يتوقّفان على السؤال الذي نطرحه عليها. ففي الجواب يوجد دائمًا شيءٌ من السؤال المطروح ومن الشخص نفسِه الذي يَسأل؛ فالجواب لا يعكس، فقط، الطبيعةَ كما هي في ذاتها، في موضوعيتها المحض؛ بل يعكس أيضاً شيئًا من الإنسان، من كياننا الخاص، جانبًا من ذاتِ الانسان. وكذلك الأمر بالنسبة الى مسألة الله. فهنا أيضاً لا يمكن أن يوجد مراقِب [بالمعنى الصرف لكلمة مراقب]. الموضوعيّة التامة غير ممكنة. بل يمكن القول: كلما كانت علاقةُ الموضوع بالانسان المراقِب وثيقةً، اشتدّ تأثير هذا الموضوع في صميم هذا الإنسان؛ الامر الذي يؤدي الى إلزام ذاته الخاصة إلزامًا أعمق بالموضوع المعني، وأصبح من الأصعب عليه أن يتخذ لنفسه مسافةَ الموضوعيّة الصِّرف في نظرته إليه. وعليه، فعندما يدّعي أحدُنا الإتيانَ بجوابٍ مجرّد من كلّ هوى، جوابٍ يتجاوز الأحكام المسبقة [التي يتصف بها أصحاب الايمان عادة]، اعني ما يسمّى حقيقةً محضَ علمية، يصحُّ القول فيه إنه يخدع نفسه. في مثل هذه الحال لن يكتسب ابدًا أي معرفة. وينبغي

أيضاً، من أجل ادراك الحقيقة [المسمّاة] «الله» أن يعتنق المرء تجربة الله، تلك التجربة التي ندعوها الإيمان؛ إذ ان اكتساب المعرفة في هذا المضمار يتوقّف على هذا الالتزام؛ وليس من الممكن طرحُ السؤال عن هذا الموضوع طرحًا حقيقيًّا، والحصولُ على جواب عنه، إلّا عن طريقِ المشاركة في هذهِ التجربة.

لقد عبّر باسكال عن هذه الحقيقة، في حجة الرِّهان الشهيرة [المعروفةِ باسمه]، بوضوح يكاد يبهرُ الأذهان، وبنفاذ يلامس حدود القدرةَ على الاحتمال. فالنقاش [الذي اجراه] مع محاورهِ غيرِ المؤمن بلغ نقطةً أقرّ معها هذا الأخيرُ بأنه أصبح ملزَمًا باتخاذ موقفٍ من موضوع الله. لكنه يبغي عدمَ القيام بالقفزة المحتومة، ويتمنّى الحصولَ على يقين رياضيّ [حيال المسألة]: «... لكن أما من وسيلة لادراكِ الجانب الخفيّ من اللّعبة؟ – نعم، الكتاب المقدس والأمور الأُخرى... – لكني موثوقُ اليدين وأبكمُ الفم... لكأنّي خُلِقت بحيث لا أستطيع أن اؤمن. ماذا تريدني أن أفعل إذًا؟ – إعْرف على الأقل أن عجزك عن الإيمان انما يأتي من أهوائك. فبمَا أن العقل يدفع بك إلى الإيمان، مع أنك لا تقدر عليه، إعملْ على اقناع نفسك، لا بواسطة المحاجّة القائمة على براهين وجود الله، انما من خلال التخفيف من غلوّ أهوائك. أنت تريد الوصول إلى الإيمان، وتجهل الطريق الموصلة إليه. تريد شفاء نفسك من داء الكفر وتطلب الأدويةِ اللازمة لذلك، فتعلّمْ من الذين كانوا مُكبّلين مثلك... إتبع الطريقة التي اعتمدوها. فهم قد تصرفوا تمامًا كما لو كانوا يؤمنون، فاستعملوا الماء المقدس، والتمسوا إقامة القدّاسات عن نيّاتهم... الخ. بالطبع، فإن هذا بالذات يجعلك تؤمن، يعيدك الى بساطة الأطفال السّاذجة»(٢٥).

يتضمّن هذا النصّ الغريبُ الطابع الحقيقةَ الآتيةَ على الأقل: ان مجرّد حبِّ الإطّلاع الفكري الذي يأبى الالتزام [بالموضوع الذي يتناوله] لهو أعجزُ من أن يفتح عينيْ صاحبه، ومن أن يمكّنه من فهم الكائن البشريّ نفسه؛ ناهيك عن الله. واعتناقُ تجربة الله لا يمكنه أن يحصلَ من دون الانسان.

في هذا المجال ينطبق، بصورة أَوْلى، المبدأُ الذي يصحّ في علمِ الفيزياء: إنّ من يعتنق هذه التجربة يتلقّى جوابًا لا يعكس صورة الله فحسب، بل يتضمّن أيضاً [محتوى] سؤالنا نفسه: [فمثل هذه التجربة] تعلمنا ببعض الشيء عن الله من خلال تلوّن هذا الشيء بلون كياننا الذاتيّ. والصيغ العقائدية هي نفسها – مثلاً «إلهٌ في ثلاثةِ أقانيم»،

تنطوي على أثرِ العنصر البشري؛ فهي تعكس، في خصوص المسألة التي نحن في صددها، إنسانَ نهايةِ العصور القديمة، الإنسانَ الذي يسأل ويختبر بموجب المقولات الفلسفية السائدة إبّان العصور القديمة؛ فتلك المقولات تحدّد وجهة النظر التي يطرح سؤالَه انطلاقًا منها. بل ينبغي التوغّل أيضاً إلى أبعد من هذا: إن مجرد تمكّننا من طرح الأسئلة واعتناق التجربة في هذا المجال يعني أن الله قد وافق، من جهته، على [حصول] هذه التجربة، وانضوى فيها هو نفسه بصفته إنسانًا. بفضل اتخاذ الطبيعة البشرية الذي تمّ لدى هذا الانسان الفريد، نستطيع ان نختبر فيه ما يتجاوز الكيان البشري؛ فيه، هو الإنسانُ والإلهُ معًا، تبدّى اللهُ على صورةِ إنسانٍ؛ لقد أعلن عن نفسه بالذات.

ثانيًا: من أجل فهم السرّ فهمًا إيجابيًّا

مع ذلك، فإن الحدَّ الداخليّ الذي ترسمه عقيدةُ الثالوث، من حيث هي مفهوم لاهوتيّ سلبيّ، كما أسلفنا وشرحنا ذلك، لا يمكنه أن يعني وجوبَ النظر الى الصيغ التعبيريّة [التي تعبّر عن هذه العقيدة]، على أنها لَغْوٌ لفظيّ أجوفُ أو غير قابل للفهم. [لأنه] من الممكن، بل من المتوجّب، فهمُ هذه الصيغ على انها منطوقات ذاتُ معنى، على الرغم من كونها ليست سوى إشاراتٍ الى ما يستعصي على التعبير، ولا يحقّ لها أن تدّعي إدخال هذا الأخيرَ ضمن مقولاتِ الفكر البشري. لذا سنحاول جلاءَ هذه السمة التلميحيّة التي تتصف بها الصيغُ التعبيرية العائدة الى الإيمان، عبر اطروحاتٍ ثلاث نختتم بها هذا البحث في عقيدة الثالوث.

الأطروحةُ الأولى:

إنّ المفارقةَ (الإغراب) القائلةَ «جوهرٌ واحد في ثلاثة أقانيم» هي عبارة تتعلق بمعنى الوحدة والكثرة الأصلي.

من أجل فهم معنى هذا القول، ينبغي إلقاء نظرة سريعة على الفكر اليوناني – ما قبل المسيحي، الذي يؤلّف الخلفيّة التي يرتسم عليها بزوغُ الإيمان بالإله الواحد والثالوث. فالفكر القديم كان يرى أن الوحدة وحدها إلهية؛ اما الكثرة فكان يعتبرها بمثابة شيء ثانويّ؛ بمثابة تفكّك الوحدة؛ أي إن الكثرةَ ناجمةٌ عن هذا التفكّك وهي تنحو في اتجاهه. أما الجهر بالمعتقد المسيحيِ القائل بالله الواحد والثالوث، بالله الذي هو، في آن

واحد، الجوهر الفرد (مُونادَهْ) والجَوهر الثالوثي، الوحدة المطلقة والخصوبة [الغزيرة]، فيعبّر عن الاعتقاد بأن الألوهة تتجاوز المقولات البشرية المتعلّقة بفكرة الوحدة والكثرة. فبقدر ما تكون الالوهة واحدة ووحيدة بالنسبة إلينا، بقدر ما هي الألوهة الوحيدة في مقابل كل ما ليس إلهيًا، بالقدر نفسه هي، مع ذلك، خصوبةٌ وكثرة، في حد ذاتها؛ بحيث إن كلاً من الوحدة والكثرة المخلوقتين، صورةٌ عن الإلهي ومشاركةٌ فيه. فليست الوحدة وحدها إلهيّة. بل الكثرة أيضاً هي شيء أصليّ يستمد من الله مبدأه الضمني. ليست الكثرة مجرّد تفكك يحدث خارج الألوهة؛ وحدوثها ليس فقط نتيجةَ فعلِ مبدأ الثنائية، نتيجة القسمة؛ فهي ليست نتيجة ثنائية بين قدرتين متعارضتين؛ بل على العكس، فهي تتوافق وكمال الله الخالق الذي يسع الوحدة والكثرة معًا بتساميه عليهما. وهكذا يتبيّن في نهاية المطاف أنّ الإيمان بعقيدة الثالوث الذي يقرّ الكثرة ضمن وحدانية الله قد ألغى، نهائيًا، مبدأ الثنائية بصفته مبدأ تفسيرٍ للكثرة الى جانب الوحدة؛ أي إن تقويم الكثرة تقويمًا ايجابيًا قد حظي بقاعدة ثابتة، وذلك بفضل عقيدة الثالوث. فالله يتعدى المفرد والجمع. وفكرته تفجّر إطارَ كلّ من هاتين المقولتين.

ينجم عن هذا نتيجةٌ مهمة أُخرى؛ هي أن الوحدة الأسمى ليست، بالنسبة إلى من يؤمن بالله الواحد والثالوث معًا، وحدة النسقِ الواحد الجامد. بمعنى أن أنموذج الوحدة المثاليّة الذي ينبغي التطلّع إليه ليس الوحدة المتمثّلة في لا إنقساميّة الذَرّة، تلك الوحدة الصغرى التي غدت غير قابلة للانقسام؛ فالشكل الاسمى والمعياريّ للوحدة هو الوحدةُ المتأتية من الحبّ. الوحدة التعدّدية التي يولّدها الحبّ هي وحدة أعمق واكثر واقعيةً من وحدة «الذرّة».

الأطروحة الثانية:

إن المفارقة (الإغراب) القائلةَ «جوهرٌ واحدٌ في ثلاثةِ أقانيم» تتوقّف على مفهوم الشّخص، ويجب فهمها على أنها احد مستلزمات فكرة «الشّخص».

فالإيمان المسيحي إذ يعترف بالله، المعنى الخالق، على أنه شخصٌ، يقرّ به على أنه معرفة، وكلمةٌ وحُـبّ. فالاعتراف بان اللهَ شخصٌ يعني بالضرورة الاعتراف بأنه كائن يقتضي العلاقات، وبأنه اتصاليّ، وبأنه خصوبة. لأن الكائن الواحد إطلاقًا، الذي لا تصدر عنه ولا تؤول إليه علاقة، لا يستطيع أن يكون شخصاً، اذ لا يوجد شخص

مفرد بالمعنى المطلق. وتجدر الاشارة الى أن الكلمات التي منها وُلد مفهومُ الشخص هي، في حد نفسها، تدل إلى ذلك: فالكلمة اليونانية «بروسوبون» تعني، من حيث مدلولها اللفظيّ «نظرةً نحوَ»؛ لأن السابقةَ «بروس» (المتّجهَ نحْوَ) تستلزم فكرة العَلاقة كعنصر أساسيّ من عناصرها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكلمة اللاتينية «برسونا»: أَصْدى من خلال؛ مرةً أخرى نلاقي السابقة (= من خلال... نَحْوَ) التي تعبّر عن العلاقة؛ لكنْ هذه المرةَ بمعنى عَلاقة = كلام. بتعبير آخر، إذا كان المطلق شخصاً، فليس في إمكانه أن يكون مفردًا بالمعنى المطلق. بناء عليه يتبيّن أن مفهوم الشخص [أي الفكرة التي تعبّر عنها كلمة شخص]، يستلزم، بالضرورة، تجاوزَ المفرد. إلا أن ثمّة ما يقتضي التنويه، في الوقت نفسه، بأن الإيمان الذي يعترف بوجود إلهٍ شخصيٍّ، بالمعنى المقصود في عبارة الثالوث، يتعدّى مفهومًا ساذجًا وتشبيهيًّا (معروفًا) من مفاهيم الشخص. أي إنّ الإيمان يؤكّد، بطريقة لُغويّة، وجودَ فرق شاسع بين كيان الله الشخصيّ وكيان الإنسان الشخصيّ. فمفهومنا البشريّ عن الشخص، على الرغم من العونِ التوضيحيّ الذي يوفّره، يظهر هو أيضاً بمكانة تشبيه غير مُطابِق.

الأطروحة الثالثة:

إن القول «جوهرٌ واحدٌ في ثلاثة أقانيم» يتعلّق بمسألة المطلق والنسبيّ، ويشدّد على إبراز الصفة المطلقة العائدة إلى النسبيّ، إلى العقلانيّ.

أ) العقيدة من حيث هي تنظيمٌ لغوي

لنحاولِ الولوجَ إلى معنى هذه الأطروحة عن طريق الفكرة الآتية: إذا كان الإيمانُ، من أجل تأكيد وحدانيةِ اللهِ وثالوثيته، قد استخدم، منذ القرن الرابع، صيغةَ «جوهرٍ واحدٍ في ثلاثة أقانيم»، فإن عملية توزيع المفاهيم، هذه، تؤلّف، في الدرجة الأولى، مجرّد نمط من «التنظيم اللّغوي» (٢٦). إن الأمر الوحيد المؤكد في البداية هو أنه كان لا بد من إيجاد تعبير يتّسع، في آن واحد، لفكرة الوحدانيّة ولفكرة الثالوث؛ وكذلك لتزامن الفكرتين الكليّ، في إطار الأولويّة الجامعة التي تتّسم بها الوحدة. أما أن يكون قد حصل توزيعُ الفكرتين الوحدانية والثالوث، كما قد تمّ ذلك فعلاً، بين مفهومي الجوهر والشخص، فهذا أمر عَرَضيّ نوعًا ما، لأن المهم فقط في نهاية المطاف، هو التوصّل الى

صَوْغ الفكرتين صياغةً تعبيريّةً واضحةَ المعالم لئلا تظلاّ عُرضة للفهم الاستنسابيّ من قِبَلِ الأفراد. لأن من شأن مثل هذا الفهم أن يبدّد الفكرة التي يتناولها، وان يتلفها من جراء استخدام التعابير غيرِ الدقيقة وغيرِ الملائمة. لذا ينبغي عدمُ التشدّد إلى درجة اعتبار هذه الصيغ التعبيرية بمكانة الصيغ الوحيدة الممكنة، وينبغي عدمُ التورّط في الاستنتاج أن هذه هي الطريقةُ الوحيدة للتعبير عن الحقيقة: لأن موقفًا فكريًا كهذا من شأنه تجاهلُ الصفة السلبيّة التي تتّسم بها اللغة اللاهوتيّة، أعني طابعَها التقريبيّ.

ب) مفهومُ الشخص

من ناحية أخرى، لا شك بأن عملية التنظيم اللغوي هذه تنطوي على أكثر من مجرّد اختيارٍ بقصد الاكتفاء بها نهائيًا: الحقيقة أن بذل الجهود على صعيد اللغة اللازمة للتعبير عن عقائد الإيمان، إنما كان يهدف الى صيانة جوهر العقائد بالذات، على اعتبار أن ملامسة الحقيقة امرٌ ممكنٌ عبر اللغةِ البشرية، مهما كانت هذه الأخيرة غير وافية بالغرض المقصود. على صعيد تاريخ الفكر يمكن القول أن حقيقة «الشخص» نالت هنا حظها من التفحّص أول مرة؛ فمفهوم «الشخص» وفكرة «الشخص» وُلدا في الفكر من خلال النضال في سبيل الصّورة التي ابتدرَتْها المسيحيّةُ عن الله، وفي سبيل فهم معنى شخصيّة يسوع الناصريّ. بعد إبداء التحفظات الآنفة، إذا حاولنا الآن تفسير الصيغة التعبيرية من زاوية ملاءمتها الداخلية، تبيّن لنا أنها كانت تفرض نفسها لسببين: فبادئ ذي بدء كان من البديهيّ الاعتقاد بوحدانيّة الله، إذا نُظر إليه من وجهة نظر المطلق؛ إذ لا يمكن، [من وجهة النظر هذه، الاعتقاد] بوجود أكثرَ من إلهٍ واحد. بناء على ذلك كان من الواضح، من ناحية أخرى، أنّه لا بدّ من تقرير هذه الوحدانية على مستوى الجوهر؛ وبالتالي، فلا يسوغ الاعتقادُ بأن الثالوثَ، هذا المفهومَ الذي يتحتمّ التنويه به أيضاً، موجودٌ على المستوى نفسه. لذا كان من الضروري تركيزه على صعيد آخر، هو صعيد العَلاقة، صعيد «النسبيّ».

أما قراءة الكتاب المقدس فكانت تؤدّي الى النتيجة نفسها. ففيه يرد كلامٌ على إلهٍ يُقيم حوارًا مع نفسه. ثمة «نحن» في الله؛ لقد اكتشف الآباء ذلك منذ الصفحة الأولى من الكتاب: «لنخلقنَّ الإنسان» (تك ١ : ٢٦)؛ وثمة «أنا» و«أنت» في الله؛ هذا ما اكتشفه الآباء في سِفْر المزامير «قال الربّ لربّي» (مز ١١٠ : ١)؛ هذا بالاضافة إلى

حوار يسوع مع الآب. ان اكتشاف الحوار في ذات الله أدّى من طبعه الى التسليم بأن في ذات الله «انا» و«انت»، أي عنصرَ عَلاقةٍ، عنصر تميّز، عنصر تبادلٍ؛ الأمر الذي يحتم الأخذَ بفكرة «الشّخص». بفعل ذلك اكتسب مفهومُ «الشّخص» درجةً جديدةً من اليقين، من العمق، على صعيد أبعدَ من مدلوله المسرحيّ والأدبيّ، من دون أن يفقد صفته غيرَ المحددة التي تجعله مؤاتيًا لمثل هذا الاستعمال (٢٧).

إن اكتشاف إلهٍ وحيد في جوهره، لكنه إلهٌ يتضمّن ظاهرة الحوار، وظاهرة التخاطب مع ما تستلزمه من معاني التميّز والعلاقة، أضفى على مقولة العلاقة معنى كليَّ الجدة في التفكير المسيحيّ. بالنسبة الى أرسطو تؤلّف مقولة العلاقة عَـرَضاً من «الأعراض»، واحدًا من المعيّنات الثانويّة والاتفاقيّة للكائن، وهي متميّزة عن الجوهر الذي هو صورة الواقع القائمة. إن اختبار الإله الذي يحاور، الإله الذي ليس «لوغوس» فحسب، إنّما **عابرُ – اللوغوس**؛ وليس **فكرًا ومعنى** فحسب، إنما حوارٌ وكلامٌ ضمن العَلاقة بين متحاوريْن، هذا الاختبار يحطّم الفكرةَ القديمة القائلة بانقسام الواقع إلى **جوهر**، الذي هو كائنٌ بالمعنى الحقيقي، **وعَـرَض**، الذي هو كائن ثانويّ واتفاقيّ. لقد أصبح واضحًا، حاليًّا، أن الحوار، وأن العلاقة يمثّلان، الى جانب الجوهر، صورةً أصليةً بالقدر نفسه من صور الكائن.

تلك كانت، على وجهِ الاجمال، المعطياتُ السابقة التي منها تألّفت لغةُ العقيدة. فهذه اللغة تعبّر عن مفهوم يعني أن الله، من حيث هو جوهر، من حيث هو «ذات»، واحدٌ اطلاقًا. فاذا كان ينبغي أن تُنسبَ إليه كذلك مقولة «الثالوث»، فليس المقصود بها تعدّد الجواهر فيه. يعني هذا القول أن في الله الواحد غيرِ المنقسم ظاهرةَ الحوار، ظاهرةَ علاقة الكلام والحبّ الداخليّة؛ فالأقانيم الثلاثة القائمون في الله هم، في علاقاتهم الداخلية المتبادلة، حقيقةُ الكلام والحبّ. إنهم ليسوا جواهرَ، ليسوا شخصيّات بالمعنى الحديث، بل كائنٌ نسبيٌّ لا تلغي فعليتُه المحض (رُزْمة مَـوْجات؟) وحدةَ الكائن الأسمى، بل تكوّنُها. لقد عبر أوغسطينوس عن هذه الفكرة بالطريقة الآتية: «الآب سُـمّي هكذا، لا بالنسبة إلى نفسه، بل بالنسبة الى الابن؛ فبالنسبة إلى نفسه هو الله ليس إلّا» (٢٨). فعنصر التعيين تمّ إبرازه بوضوح. كلمة «آب» تدل على مجرّد مفهوم علاقة. فهو ليس آبًا إلّا من حيث العلاقةُ بالآخر؛ أما من حيث قيامُه بذاته فهو اللهُ ليس إلّا. الأُقنومُ هو العلاقةُ ولا شيء غير ذلك. والعلاقة ليست شيئًا يطرأ على الأقنوم، كما هي الحال بالنسبة إلينا نحن البشر، لأن الأقنوم لا يقوم إلّا بصفته كائنًا عقلانيًا.

يُقال بحسب تعابير التقليد المسيحيّ: الأُقنومُ الأولُ لا يُولّد الابنَ بالمعنى الذي يُضاف فيه فعل التوليد الى الأقنوم المكوَّن، بل على العكس من ذلك **فانه هو فعلُ** التوليد، فعلُ إعطاءِ الذات، فعلُ هبةِ الذات. أي إن الأقنومَ الأول يتماهى وفعلَ إعطاءِ الذات. فهذا الفعل وحده هو الذي يكوِّنه كأقنوم؛ أي إنه ليس مَنْ يعطي نفسَه، بل هو فعلُ العطاءِ بالذات، «مَوْجَةٌ» لا «جُسَيْمٌ»... لقد وجد الفكرُ المسيحيّ في هذه الفكرة التي تعني كائنَ الكلامِ والمحبةِ العقلانيّ المستقلَّ عن مفهوم الجوهر وغيرَ القابل للدمج في سلسلة «الأعراض»، نواةَ مفهومِ «الأقنوم» الذي يعبّر عن شيءٍ مختلف تمامًا يفوق بما لا يُقاس مجرّدَ فكرةِ «الفرد». لنصغِ مرةً جَديدة الى أوغسطينوس: «ليس في الله أعراضٌ؛ ليس فيه إلّا الجوهرُ والعَلاقة»(٢٩). يمثّل هذا ثورةً كاملةً في مضمار صورةِ العالم: لقد تحطّم عهدُ مقولةِ الجوهر المنفرد، واكتُشفتْ «العَلاقةُ» بصفتها صورةً أصليّةً من صور الكائن تحتلّ المرتبةَ نفسَها التي يحتلّها الجوهرُ. بفضل ذلك أصبح من الممكن الانتصارُ على ما نسمّيه اليوم «الفكر الموضِّع»، وظهر مستوى جديدٌ «من مستويات» الكائن. ألا ينبغي الاعترافُ بأن رسالةَ الفكر الفلسفيّ التي تحدّدها هذه المعطيات ما زالت بعيدةً جدًا عن تأدية دورها، على الرّغم من أن الفكر الحديث هو رهْنٌ بالامكانات المتاحةِ عن هذا الطريق، ولا يمكن تصوّرُه من دونها.

ج) العودة الى الكتاب ومسألة الوجود المسيحيّ

لنعد إلى سؤالنا. ربّما شعر القارئ، بسبب الأفكار السابقة، أنه أمام لاهوت نظريّ بلغ درجَته القصوى من التجريد، وابتعد كثيرًا عن الكتاب المقدّس إبّان استفتائه معطيات هذا الكتاب نفسه، فتاه في تعاريج الفكر الفلسفي الصِرف. لكن ما يدعو للدهشة الكبيرة هو أنّ النظر الفلسفي الأكثر إيغالاً في التجريد يعيدُنا مباشرةً الى الفكر الانجيليّ. لأن كل ما قلناه في الصفحات الأخيرة موجود، من حيث مضمونه الأساسي، وإلى حد كبير، في فكر يوحنا الإنجيليّ، لكن طبعًا من ضمن تصوّرات مختلفة وبمقتضى هدفٍ آخر. لنكتفِ بملاحظة بسيطة. في إنجيل يوحنا يقول المسيح في صدد حديثه عن نفسه: «إنّ الابنَ لا يستطيع من نفسه أن يعمل شيئًا» (يو ١٥ : ١٩، ٣٠). فالابنُ يبدو هكذا محكومًا بالعجز التام، ولا يمتلك شيئًا خاصاً به من حيث هو **ابنٌ**، وأن كل **تصرفه** ناجم عنِ الذي يمنحه **الوجودَ**. هكذا يبدو مفهومُ الابن بمكانة مفهومِ عَلاقةٍ. عندما يدعو يوحنا الربَّ «ابنًا» يكون قد عيّنه بطريقة تنسبه إلى ما يتعدّى ذاته؛ إنه

يستعمل، هكذا، تعبيرًا يدلّ أساسًا على كائنٍ عَلاقيّ. يتبيّن من هذه الطريقة أن كلّ مسيحانيّةٍ يوحنا متمركزةٌ على فكرة العلاقة. إنّ الصيغ التعبيرية الأخرى المشابهة للعبارة التي أوردناها للتوّ، لا تؤدي إلّا الى إبراز هذه الحقيقة؛ فهي تستخرج، اذا صحّ القول، ما تتضمّنه كلمة «ابنٍ»، اي العَلاقة التي تستلزمها هذه الكلمة. يبدو أن هذا يناقض ما يؤكّده المسيحُ نفسه عن نفسه في إنجيل يوحنّا: «أنا والآبُ واحدٌ» (يو ١٠ : ٣٠). لكنْ إذا أنعمنا النظر في هذه المسألة لاحظنا فورًا أن كلاً من التصريحين يؤكّد الآخر ويستدعيه. فإذا كان يسوع قد دُعي «ابنًا» فأصبح، هكذا، منسوبًا إلى الآب، واذا كانت المسيحانيّة إعلانَ عَلاقاتٍ، يُستنتج من ذلك، بكل بساطة، أن المسيحَ مرتبطٌ كليًّا بالآب، وبما أنه غيرُ قائمٍ بذاته، فهو يقوم بأبيه ويستمر واحدًا معه على الدوام.

إنّ الأفكار التي أوردناها هنا تحمل دلالةً معيّنةً في ما يخصّ معنى الوجود المسيحيّ، بالإضافة إلى أثرها في مفهوم المسيحانية. تظهر هذه الدلالة عندما يطبّقها يوحنا، بالتعميم، على المسيحيين بصفتهم متحدّرين من المسيح. مما يجعل مسيحانيته تفسيرًا للحياة المسيحية. ونلاقي من جديد التكاملَ نفسه بين سلسلتي التصريحات، بموازاةِ العبارة القائلة: «إن الابنَ لا يستطيع من نفسه أن يعملَ شيئًا» التي تركّز المسيحانيةَ بمقتضى فكرة العلاقةِ انطلاقًا من مفهومِ «الابن». ويستخدم يوحنا بخصوص «الذين – ينتسبون – الى – المسيح» العبارة الآتية: «فإنكم بدوني لا تستطيعون أن تفعلوا شيئًا» (يو ١٥ : ٥). فهكذا أُدرِجت الحياة المسيحية مع المسيح ضمن نطاق مقولةِ «العلاقة». وبموازاة نتيجة الصيغة التي تُتيح للمسيح القولَ: «أنا والآبُ واحدٌ» تمثّل هنا صلاة المسيح: «ليكونوا واحدًا كما نحن واحدٌ» (يو ١٧). لِنشرْ، مع ذلك، هنا إلى وجود فرق كبير عن المسيحانية: فوحدة المسيحيين لم ترِد بصيغة تقريريّة إنما على شكل صلاة.

لنتأملْ لحظةً في ما يمثّله الاتجاه الفكريّ الذي استخلصناه مما سبق. ألابن، من حيث هو ابنٌ، وبقدر ما هو ابنٌ، ليس أبدًا من ذاته وهو بالتالي واحدٌ بالتمامِ مع الآب؛ وبما أنه لا شيء بالمقارنة معه، ولا يدّعي أي شيء خاصّ به، ولا يعارض الآب في شيء يخصّه وحده طَرْدِيًا، ولا يحتفظ بأي شيء إطلاقًا يعنيه هو وحدَه، يكونُ مساويًا للآب تمام المساواة. المنطق يفرض نفسه: ما دام ليس ثمّة من شيء يجعله قائمًا بمجرد ذاته، وما دام لا يوجد أيّ مجالٍ خاصّ محدّد له، فهو، إذن، يتطابق والآبَ، يصبح واحدًا معه. هذا التداخل الكلّي هو بالضبط ما أرادت التعبيرَ عنه كلمة «ابن». فبالنسبة إلى

يوحنا تعني كلمةُ «ابنٍ» الوجودَ - انطلاقًا - من - الآخر»؛ بهذه اللفظة يعرّف يوحنّا كيانَ هذا الانسانِ بأنه كائنٌ آتٍ من الآخر، مُعَدٌّ للآخرين، بأنه كائنٌ منفتحٌ كليًّا في الاتجاهيْن، وليس له من مجال خاص بالـ«أنا». إذا كان قد تبيّن، هكذا، بوضوح ان الكائنَ يسوع، من حيث هو مسيحٌ، هو كائن منفتحٌ كليًا، كائنٌ «آتٍ - من» و«معدٌّ - لـ»، غيرُ متعلّقٍ من أيّ جهة بذاته، غيرُ مرتكزٍ من أيّ جهة على ذاته فقط، عندها يتضّح كذلك أنّ هذا الكائنَ هو مَحْضُ عَلاقةٍ (لا قِوامٌ جوهريٌّ)، ومن حيث كونُه عَلاقةً محضاً، هو وحدةٌ محضاً؛ إن ما تمّ تأكيدُه أساسًا بالنسبة الى المسيح يصبح أيضاً تفسيرَ الوجود المسيحيّ، كما سبقنا وأشرنا. في نظر يوحنّا يكون المرءُ مسيحيًّا إذا كان مثلَ الابنِ، إذا أصبح مثل الابنِ، أي إذا لم يرتكز على ذاته، لم يُقِمْ بذاته، بل عاش منفتحًا كليًّا في الاتجاهيْن: «آتٍ - من» و«معدّ - لـ». يصحّ هذا بقدر ما يكون المسيحيُّ «مسيحيًّا». لا شك أننا ندرك إلى أي درجة نحن مسيحيّون ناقصون بالمقارنة مع الشروط السّابقة. بناء عليه يبدو لي أن الصفة المسكونيّة للنصّ المذكور تظهر في صورة غيرِ متوقّعةٍ البتّة. أكيدٌ أن الجميع يعرفون أن «صلاةَ يسوعَ الكهنوتيّة» (يو ١٧) التي أوردناها تؤلّف الشُّرعةَ الأساسيّةَ بالنسبة الى كل الجهود الرامية الى وحدة الكنيسة. لكن ألسنا نكتفي، غالبًا، بسطحيّة الأمر؟ يُستدلّ من هذه الملاحظة أن الوحدة المسيحيّة هي، قبل كل شيء، وحدةٌ مع المسيح. لكن الوحدةَ مع المسيح لا تصبح ممكنةً إلّا حيث تنتفي المطالبةُ بالحق بالكينونة الذاتيّة، وحيث تُستبدَلُ بكيانٍ «مستسلِم» من غير تحفّظ، كيانٍ هو عَلاقةٌ محضٌ «آتٍ - من» و«معدٌّ - لـ». إن «كينونةً مع المسيح» من هذا النوع، يلجُ المرءُ عبرها الى الانفتاح على الغَيْر مثلما فعل ذاك الذي لم يشأ أن يحتفظ بأيّ شيء خاصّ به (راجعْ رسالةَ القديس بولس الى أهل فيليبّي ٢ : ٦) تولّدُ الوحدةَ التامة - «ليكونوا واحدًا كما نحن واحدٌ». كلُّ ما ليس الوحدةَ، كل ما هو انقسامٌ، يقوم على نَقْصٍ كامنٍ يعتورُ الحياةَ المسيحيّة الحقيقيّة، وعلى تمسّك بالكيان الذاتيّ الخاص، ويُلغي المشاركةَ الكليةَ التي تمثّلها الوحدة.

من المهمّ، في رأيي، أن نبيّنَ كيف تصبح عقيدةُ الثالوث، على هذا الصعيد، حقيقةً وجوديّةً، وكيف يصبح تأكيدُ مماهاة العلاقة والوحدة عاملَ توضيحٍ بالنسبة إلينا. إن جوهر الكائنِ الشخصيّ الثالوثي هو أن يكون علاقةً محضاً، وبالفعلِ ذاته وحدةً مُطلقةً. الآن يسهل الاعترافُ بعدم وجود تناقضٍ في هذه المسألة. وسوف نرى أيضاً،

من الآن فصاعدًا، وبوضوح أكثر، أن الوحدة الأتمَّ ليست وحدة «الذرَّة»، ليست وحدةَ العنصر الأصغر غيرِ القابل للانقسام[٣٠]؛ بل إنّ الوحدة المطلقة تتحقّق فقط في الروح، وتتضمّن الصفة العقلانية الخاصة بالمحبة. لذا فإن الاعترافَ بوحدانية الله هو موقف جذريّ في المسيحية، بقدر ما هو كذلك في أي ديانةٍ توحيديّة أُخرى؛ بل إن فكرة التوحيد تبلغُ في المسيحيّة فقط درجتَها القصوى. يقوم جوهرُ الحياة المسيحيّة على تقبّل الوجود بمكانة كينونةٍ عقلانيّةٍ، ومعايشته على أنه كذلك، والانخراط، من خلال ذلك، في هذه الوحدة التي تؤلّف مبدأ الواقع وأساسه. انطلاقًا من هنا نستطيع أن نعرف كيف يمكن لعقيدة الثالوث، وقتَ تكون مفهومةً جيدًا، أن تغدو واسطةَ العقد بالنسبة إلى علم اللاهوت والفكر المسيحيّ عمومًا، ونقطةَ الانطلاق بالنسبة إلى جميعِ اتجاهات التفكيرِ الأُخرى.

لنعد مرة أخرى إلى إنجيل يوحنّا الذي يؤلّف افضل مرجع بالنسبة إلى هذه المسألة. يمكن القول إن الاتجاه الفكري المشار إليه سابقًا يؤلّف محور لاهوت يوحنّا. فإلى جانب فكرة «الابن» يظهر هذا الاتجاه على الأخصّ في مفهومين مسيحانيين له نشير إلى كليهما بايجاز بمكانة ملحقٍ تتمّة: فكرة الـ«رسالة» وتسمية يسوع بأنه «كلمة» الله (لوغوس). يُمثّل لاهوتُ الـ«رسالة»، هنا أيضاً، على أنه لاهوتُ الكينونة من حيث هي علاقة، وبمكانة لاهوتِ العلاقةِ من حيث هي صورةُ الوحدة. معروفٌ قولُ المذهب اليهوديّ المتأخر: «رسولُ الانسان مثلُ الانسانِ نفسِه الذي أرسله»[٣١]. لكن يسوع يظهر، في انجيل يوحنا، بصفته رسولَ الآب، الذي فيه يكتمل فعلاً كلُّ ما لا يستطيع الرسل الآخرون إلّا التطلّع إليه: كل كيانه أن يكون رسولاً؛ هو وحده الرسولُ الذي يمثّل الآخر الذي ارسله من دون أن يطرح كيانه الخاص كفاصل عن الذي أرسله. وهكذا، لانه الرسول الحقيقي، هو واحدٌ مع الذي أرسله. من جديد تُفهم الكينونة على أنها انفتاحٌ كليّ ومن دون تحفّظ؛ من جديد يُعتَمد تطبيقُ هذه الفكرة على الوجود المسيحيّ: «كما أن الآب أرسلني، كذلك أنا أُرسلكم» (راجع يو: ١٣ : ٢٠؛ ١٧ : ١٨؛ ٢٠ : ٢١). مرّة أخرى يفسّر يوحنّا الحياة المسيحيّة، من خلال إدراجها تحت مقولة الرسالة، على أنها «آتية – من» «معدّة – لـ»، على أنها كينونة عقلانيّة، وبالتالي على أنها وحدة. ربّما لن يكون من نوافلِ القول أن نبدي ملاحظةً في موضوع مفهومِ **اللوغوس**. إذا كان يوحنا يعتمد كلمة «لوغوس» الشائعة الاستعمال في الوسط

الفكريّ اليونانيّ واليهوديّ آنذاك ليعرّفَ الربّ بها ، فهو ، في الوقت نفسه ، يتبنّى من خلالها مجموعةً من التصورات ومن تداعي الأفكار التي تتضمنها هذه الكلمة ، ناقلاً إيّاها إلى المسيح . والحال ربمَا يكون وجهُ التجديد الذي أدخله يوحنّا على مفهوم **اللوغوس** يقوم ، قبل كل شيء ، على أن **اللوغوسَ** ، بالنسبة إليه ، لا يمثّلُ فقط فكرةَ عقلانيةِ الوجود الأبدية التي كانت توجّهًا أساسيًا في الفكر اليونانيّ . لقد أخذ مفهومُ **اللوغوس** بعدًا جديدًا نتيجةَ تطبيقه على يسوع الناصريّ ، إذ لم يعد فقط أن المعنى يتخلّل كل كائن ، بل أصبح يعني هذا الانسان بالذات : الانسان الحاضر هو «كلمةُ الله» . فمفهوم **اللوغوس** الذي كان يعني بالنسبة الى اليونانيين «عقلاً» ، أصبح عند يوحنّا «كلمة» . إن الكائن الماثل هنا هو «كلمة» ؛ اي إنّه «مَقُولٌ» ، كلمةٌ فاه بها أحدٌ ووجِّهتْ الى أحدٍ ، وبالفعل ذاته عَلاقةٌ محض بين الذي يتكلّم والذين يوجّه إليهم الكلام . هكذا فان المسيحانية المرتكزة على **اللوغوس** ، تمثّل هي أيضاً ، من حيث كونها لاهوتًا مرتكزًا على **الكلمة** ، انفتاحَ الكينونة على فكرة العلاقة . لانه يمكننا القول هنا أيضاً : الكلمة ، من طبعها ، هي «انطلاقٌ من أحدٍ آخر» ، «في اتجاه أحدٍ آخر» ؛ هي وجودٌ يعبّر بكليته عن العبور والانفتاح .

هذا نصّ من أوغسطينوس يوضح إيضاحًا لا يُضاهي ما قصدناه ، نورده بمكانة خاتمة عامة لهذا الفصل ، علمًا ان هذا النصّ وارد في شرح أوغسطينوس لإنجيل يوحنّا ، ويتصل بالآية الإنجيليّة : «إن تعليمي ليس منّي ، بل ممّن أرسلني» (يو ٧ : ١٦) . انطلاقًا من هذه المفارقة (الإغراب) يعمد أوغسطينوس إلى تفسير الصورة المسيحية عن الله وعن الحياة المسيحيّة ، هذه الصورة المتّسمة بالغرابة . فهو يتساءل في البداية هل هذه الصورة تنطوي على لا – معنى ، على لَغْوٍ ، على إخلال بأبسط قواعد المنطق : ما هو لي ليس لي . ويتابع أوغسطينوس قائلاً : ما هي «تعاليم» المسيح تلك التعاليم التي له وليست له في آن واحد؟ يسوعُ «كلمةٌ» اذن تعاليمُه هي هو نفسُه . إذا استعدنا ، انطلاقًا من هذه الفكرة ، قراءةَ الجملة المعنية ألفيناها تقول ما يأتي : «أنا لست أنا فحسب ، أنا لست «لي» ؛ ذاتي تخصّ أحدًا غيري . وهكذا نصل إلى أنفسنا ، بعد تجاوز المسيحانية : «ماذا يخصّك قَدْرَ ما تخصُّك ذاتُك ، وماذا يخصّك أقلَّ ممّا تخصّك ذاتك؟» [٣٢] . إن ما يخصّنا أكثر من أي شيء آخر – أي ما يخصّنا فعليًا ، ونهائيًا نحن وحدنا – ذاتُنا الخاصة ، هو في الوقت نفسه الشيءُ الذي يخصّنا أقل ما يكون ،

وليس لنا. فالـ«أنا» هو ما أملكه بكليّته وما يخصّني أقلّ ما يكون، في آن واحد. هكذا يتحطّم مرة جديدة الجوهر المحضُ (= ما هو قائم في ذاته). الواقع أنّ كلّ من يفهم ذاتَه حقًّا يُدرك، في الوقت نفسه، أنه، في كيانه الخاص، في عمق الذات التي يقوم بها، لا يخصّ نفسَه، وأنه لا يجد ذاتَه إلا بمغادرة ذاتِه من أجل اللّحاق بفَرادَتِه الحقيقيّة من حيثُ هي كائنٌ عقلانيّ.

لكنْ لا بدّ من الإقرار بأنّ كلّ ما أوردناه من تفسير لا يجلو السرَّ الذي يكتنف عقيدَة الثالوث: لكنّ الأفكار التي قدّمناها تمهّد لمحاولة فهم ما هو الإنسانُ وما هو اللهُ فهمًا جديدًا. فحيث كان يبدو لنا أنّنا نغوص في غمرة اللاهوت برزت أمامنا الحُّ حاجةٍ واقعيّة؛ إذ إنّ التفكير في موضوع الله من شأنه أن يوضح مسألةً أُخرى هي: ما هو الإنسانُ. لأنّ القضيّـةَ الأكثرَ إغرابًا هي في الحين نفسِه القضيّـةُ الأوضحُ والأصلح.

الحواشي

(١) لا أَثَرَ لكلمة «خالق» في النص الرومانيّ الأصلي؛ ولكنّ فكرة الخلق ينطوي عليها مفهوم «ضابط الكلّ».

(٢) ج. فان دير لوف، **الدين في جوهره وتجلّياته**، باريس، ١٩٥٥، ص ٩٧.

(٣) راجع ر. ماربلي، **رسالة بونهوفر الموجبة**، في *Orientierung*، ٣١ (١٩٦٧)، **ص ٤٢ – ٤٦** ولا سيّما النص الكلاسيكي حول **المقاومة والخضوع**، جنيف، ١٩٦٧، ص ١٢٣: «في ودّي أنّ أتحدّث عن الله لا في التخوم بل في الصميم، لا في الضّعف بل في القوّة لا حول الموت والخطإ بل في الحياة وطيبة الإنسان».

(٤) ب. كلوديل، «**الحذاء الصّقيل**»، في المرجع المذكور، ص ٨٣٤ وما يليها.

(٥) راجع ج. أ. كوتّا، **تلاقي الأديان**، باريس، ١٩٥٧. – ج. راتسنجر، **الإيمان المسيحي وديانات العالم**، في *Gott in Welt* (**الله في العالم**). (Festschrift für K. Rahner)، **الجزء الثاني**، **فريبورغ**، **١٩٦٤**، **ص ٢٨٧ – ٣٠٥**؛ – **ب. هاكِر**، Prahlada. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt الجزآن الأول والثاني، ميتز، ١٩٥٨.

(٦) حسبُنا أن نذكّر بأنّ الفلسفة القديمة عرفت فلاسفة ملحدين (إبيكور، لوكريس، الخ.) وفلاسفة موحِّدين (أفلاطون، أرسطو، أفلوطين)، ولكنّ الفريقين مُشرِكان من الوجهة الدينيّة – وهو واقع لا يؤخذ في الاعتبار كما يجب لكون الأشياء يُنظر اليها نظرة أُحاديّة الجانب ومن زاوية تاريخ الفلسفة ليس إلّا. وهنا يبرز الطابع الثوريّ في الموقف المسيحيّ الذيبيتاثلبفيهبالاتجاه الفلسفيّ والاتجاه الدينيّ. راجع من هذا القبيل ج. راتسنجر، **الشعب وبيت الله في عِلم الكنيسة عند اغوسطينوس**، ميونيخ، ١٩٥٤، ص ٢ – ١٢ و٢١٨ – ٢٣٤.

(٧) نص الـ Sch'ma (صلاة أُطلقت عليها هذه التسمية تبعًا لبدء الكلام: «إسمع، يا إسرائيلُ»، راجع **تثنية الإشتراع**، ٦: ٤ وما يليها.

(٨) برونّر، **المفهوم المسيحيّ لله**، **الجزء الأوّل**، **زوريخ**، **١٩٦٠**، **ص ١٢٤ – ١٣٥**؛ – راجع ج. راتسنجر، **إله الإيمان وإله الفلاسفة**، ميونيخ، ١٩٦٠.

(٩) هذه هي وجهة نظر المؤرّخ. وقناعة المؤمن لا تتأثّر؛ فهذا «التحوّل الخلاّق»، بالنسبة إليه لم يكن ممكنا إلّا في شكل تقبُّل وَحْي. إنّ طريقة الخلق هي دومًا طريقة تقبُّل. راجع، لوجهة النظر التاريخيّة، هـ. كازيل، **إله البطاركة**، في **الكتاب المقدّس والحياة**، ٢ (١٩٦١)، ص ٣٩ – ٤٩؛ – أُ. إيسفيلدت، **يهوه إله الآباء**، في الجريدة اللاهوتيّة الادبيّة، ٨٨ (١٩٦٣)، ص ٤٨١ – ٤٩٠؛ – ج. فُن راد، **لاهوت العهد العتيق**، الجزء الأول، جنيف، ١٩٦٣، ص ١٥٩ – ١٦٥.

(١٠) كازيل، **المقال المذكور**.

(١٢) راجع مكسيموس المعترف، «Expositio Orationis Dominicae» في *Patrologia Graeca* (PG)، ٩٠، ص ٨٩٢: إنّ الشِّرك الوثنيّ والتوحيد اليهوديّ يجتمعان، في رأيه، في الإنجيل. «فذاك هو تعدّديّة متناقضة بلا رابط وهذا وحدة من دون غنى داخليّ». إنّ الاثنين، في رأي مكسيم، غيركاملين بالتساوي وينبغي إكمالها. والواقع أنهما يتداخلان الآن في فكرة الله الواحد والثالوثيّ: إنّ فكرة الوحدة لدى اليهود التي هي في ذاتها «محدودة وغيركاملة ومن دون قيمة تقريبًا» وتعرّض لخطر الإلحاد، تكمّلها «تعدّديّة اليونان الحيّة والروحانيّة» (بحسب هـ. أُ. فُن بالتازار، **ألطقس الكونيّ. صورة العالم عند مكسيموس المعترف**، اينزيدلن ١٩٦١ (طبعة ثانية)، ص ٣١٢؛ – راجع أيضاً أ. أدام، **كتاب تعليم تاريخ العقائد**، الجزء الأوّل، غوتيرسلوه، ١٩٦٥، ص ٣٦٨.

(١٣) راجع ف. أيخرودت، **لاهوت العهد العتيق**، الجزء الأوّل، ليبزغ، ١٩٣٩، ص ٩٢ وما يليها؛ – ج. فُن راد، (راجع ما ذُكر في الحاشية ٩)، ص ١٦٠.

(١٤) راجع خصوصًا، في ما هو من أصل هذه العبارة ومعناها، أ. شفيتزر، EGO EIMI...، غوتينغن ١٩٣٩؛ هـ. تسيمرمان، «Das absolute... ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel» في *Biblische Zeitschrift*، ٤ (١٩٦٠)، ص ٥٤ – ٦٩؛ أ. ستوفّر، **المسيح**، **الشكل والتاريخ**، بيرن، ١٩٥٧، ص ١٣٠ – ١٤٦.

(١٥) Domiuus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. De virginibus velandis. ١، الجزء الأوّل، في Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio (CChr) ١٢٠٩، الجزء الثاني.

(١٦) إنّ مسألة أصل «شاهدة قبر لويّولا» التي يذكرها هولدِرلِن، قد أوضحها ك. راهنِر، «Die Grabschrift des Loyola»، اصوات الزمن سنة ٧٢، ص ١٣٩. عدد (شباط ١٩٤٥٧)، ص ٣٢١ – ٣٣٧: والاستشهاد مستمَدّ من الكتاب الكبير بعنوان:

Imago primi saeculi Societatis Jesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata, Antwerpen، ١٦٤. ونحن نجد في الصفحات ٢٨٠ – ٢٨٢.

Elogium sepulcrale Sancti Ignatii كتبه فلامنكيٌّ يسوعيٌّ شاب من غير ذكر اسمه ،والجملة مستمدّة من هذا المرجع؛ راجع أيضاً هولدِرلِن، الجزء الثالث (منشورات ف. بيسنير)، شتوتغارت، ١٩٦٥، ص

٣٤٦ وما يليها. وتتجلّى الفكرة عينها في عدد كبير من النصوص المذهلة في اليهوديّة المتأخّرة، راجع من هذا القبيل، ب. كوهن، Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen ميونيخ، ١٩٦٨، ولا سيّما الصفحات ١٣ – ٢٢.

(١٧) كاتّنبوش، الجزء الثاني، ٥٢٦؛ – ب. فَن إمشوت، «Heerscharen» في هـ. هاغ، *Bibellexikon* إينزيدِلن، ١٩٥١، ص ٦٧٧ – ٦٩٩.

(١٨) أ. اينشتاين، **كيف أرى العالم**، نشره ك. سيليغ، زوريخ – شتوتغارت – فيينا، ١٩٥٣.

(١٩) **في المرجع نفسه** – في نص آخر «Die Notwendigkeit der ethischen Kultur» ص ٢٢ – ٢٤»، يتجلّى تلاق أقلّ حَزْمًا بين المعرفة العلميّة والإعجاب الدينيّ؛ إنّ رؤية ما يميّز الواقع الدينيّ تبدو أكثر وضوحًا على أثر التجارب المأسويّة السابقة.

(٢٠) راجع ف. فُن هارتليب، **المسيحيّة والزمن الحاضر** (Das Christentum und die Gegenwart)، سالزبورغ، ١٩٥٣ الجزء ٢١، ص ١٨ وما يليها.

(٢١) أ. بيتيرسُن، **بُحُوث لاهوتيّة**، ميونيخ، ١٩٥١، ص ٤٥ – ١٤٧: التّوحيد كمشكلة سياسية، خصوصاً ص ٥٢ وما يليها.

(٢٢) **في المرجع نفسه**، ص ١٠٢ وما يليها – إنّ ملاحظة بيتيرسُن النهائيّة (ص ١٤٧، حاشية ١٦٨) هي أيضًا على جانب من الأهميّة: «إنّ مفهوم اللاهوت السياسيّ، على ما أعلم، قد أدرجه في الأدب كارل شميت، ميونيخ، ١٩٢٢... ولقد سعينا هنا الى تبيان استحالة «لاهوتٍ سياسيّ» من الوجهة اللاهوتيّة بفضل مَثَلٍ محسوس.

(٢٣) راجع تاريخ *Homousios*، راجع خلاصة أ. غريلمير في LThK، الجزء الخامس، ص ٤٦٧ وما يليها؛ – وكذلك مختصر تاريخ العقيدة الثلاثيّة لدى أ. ادام، **في المرجع نفسه**، ص ١١٥ – ٢٥٤. حول موضوع تمتمة الإنسان أمام الله، راجع نص «Das Stammeln» لدى م. بوبر، مؤلّفاته

(٢٤) راجع لدى هـ. دومْبوا، **النضال حول الحقّ الكنسي، لدى هـ. أسموسّين – ف. شتيلين، كاثوليكيّة الكنيسة، شتوتغارت، ١٩٥٧، ص ٢٨٥ – ٣٠٧، استشهاد ص. ٢٩٧ وما يليها.**

(٢٥) ب. باسكال، **أفكار**، مقطع ٢٣٣ (منشورات برونشفيغ ١٣٧ وما يليها)؛ راجع أيضًا ص ٣٣٣، حاشية ٥٣ حيث يبيّن برونشفيغ مناهضًا بذلك ف. كوزين (راجع أيضًا لاروس، ص ٩٧، حاشية ١) إنّ «التحرّك آليًّا» يعني لدى باسكال «العودة الى الطفولة توصّلاً الى الحقائق العليا التي لا يمكن بلوغها حكمة أنصاف العلماء الضيّقة». وانطلاقًا من هذا، يمكن برونشفيغ أن يقول بالمعنى الباسكالي: «ما من شيء أكثر تناسبًا والعقلَ أكثر من إنكار العقل». ولا يتكلّم باسكال هنا، كما اعتقد كوزن، من حيث هو شكوكيّ بل انطلاقًا من قناعة المؤمن ويقينه.

(٢٦) راجع دراسة ك. راهنر المذكورة في الحاشية ٢٢ (المقدّمة).

(٢٧) راجع ك. اندريسِن، **نشأة مفهوم الأقنوم الثابوتيّ وتاريخه في**: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* ٥٢ (١٩٦١)، ص ١ – ٣٨؛ – ج. راتسنجر، **مفهوم الشخص في العقيدة**، في ج. شبيك، **مفهوم الشخص في علم التربية والعلوم المجاورة لها**، مونستير، ١٩٦٦، ص ١٥٧ – ١٧١.

(٢٨) أغوسطينوس، **التفسيرات في المزامير**، ٦٨، ١، ٥، في CCH ٣٩، ٩٠٥ (**علم آباء الكنيسة اللاتينيّ** PL، ٣٦، ٨٤٥).

(٢٩) راجع **في الثالوث**، الجزء الخامس ٥، ٦ (٤٢، ٩١٣ وما يليها في (P))

(٣٠) راجع المختصر حول تاريخ مفهوم الذرَّة الذي أعطاه ك.ف. فُن فيتسكر، في (RGG) الجزء الأوّل، ص ٦٨٢ - ٦٨٦.

(٣١) راجع لدى ك.هـ. شلكلي، **تلميذ ورسول**، فرايبورغ ١٩٥٧، ص ٣٠

(٣٢) أغوسطينوس، **بحث في الإنجيل بحسب يوحنّا** ٢٩، ٣ (يو ٧:١٦) في CCH ٣٦، ٢٨٥.

القِسمُ الثاني

يَسُوع المسِيْح

الفصل الأوّل

«أؤمن بربٍّ واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد»

أوّلاً: مشكلة الإيمان بيسوع المسيح اليوم

هنا، في هذا القسم الثاني من قانون الايمان، نصل إلى عِثار المسيحيّة الحقيقي، هذا العثار الذي أشرنا إليه بإيجاز في المقدّمة، وهو: الاعتراف بالإنسان يسوع، هذا الإنسان الفرد الذي نُفِّذ فيه حكم الإعدام في فلسطين في العام الثلاثين، على أنّه «المسيح» (ألممسوحُ والمختار) من الله، بل على أنّه ابن الله الخاص، ومركزُ كل التاريخ البشري ومعيارُه. أليس ضربًا من الادّعاء، ومن الجنون معًا، أن نجعل من إنسان فرد – محكوم، مع تقادم الزمن، بالاختفاء في ضباب الماضي – المركز الحاسم للتاريخ بأجمعه؟ إذا كان الإيمان **باللوغوس**، بمعقولية الوجود، يتجاوب تمامًا وإحدى نزعات العقل البشري، فليس الأمر كذلك في البند الثاني من **قانون الإيمان** حيث حصلت عمليّةُ دَمج فظيعة حقًا بين **اللوغوس والجسد**، بين **المعنى** وكائن فرد من أفراد التاريخ. فالمعنى، أساس كل الوجود، أصبح هنا جسدًا، أي إنّه دخل في التاريخ وصار جزءًا منه؛ لم يعد ذاك الشيءَ الذي يحمل التاريخ ويحيط به فحسب، بل غدا نقطة داخل التاريخ. بناء عليه، وإذا صحّ ذلك، لم يعد بلوغ معنى الوجود بكلّيته يقتضي إعمال تأمّلِ الفكر الذي يرتفع فوق ما هو مفرد ومحدود، نحو الشّامل؛ لم يعد هذا المعنى قائمًا فقط في عالم **المثل** الذي يتجاوز الخاص ولا ينعكس فيه إلّا جزئيًا، بل أصبح شيئًا ينبغي اكتشافُه في وسط الزمان، ومشاهدتُه في صورة إنسان(١). يذكّرنا هذا الأمر بالنهاية المؤثّرة التي تختَتم **الملهاةَ الإلهيّة** لدانتي، حيث يلمَح الشاعر بدهشة ممتعة، في أثناء تأمله سرّ الله، ووسط

هذه «القدرة الكلّية التي يتّصف بها حب الله فيحرّك في انسجام صامتٍ الشمسَ والنجوم» ، صورةً على مثاله ، وجهَ إنسان . سنتبيّن ، لاحقًا ، مدى التحوّل الذي تحدثه هذه المسلّمة في السّيرورة المؤدّية من الوجود إلى **المعنى**. في الوقت الحاضر نلاحظ ، علاوة على عملية التوحيد بين إله الإيمان وإله الفلاسفة ، المعتمدة في البند الأوّل من **قانون الإيمان** بمكانة مسلّمة أساسية ، بمكانة شكل من أشكال بنية الإيمان المسيحي ، أنّ عملية دمج ثانية حصلت هنا لا تقلّ فعّاليةً عن السابقة ، هي الدمج التوحيديّ بين **اللوغوس** والمادة ، بين الكلمة والجسد ، بين الإيمان والتاريخ . فالإنسان التاريخيّ يسوع هو ابن الله ، وابن الله هو الإنسان يسوع . لقد أصبح الله حدثًا بالنسبة إلى الإنسان من خلال البشر ، بل بصورة أكثر واقعية أيضاً : من خلال **الإنسان** الذي تتبدّى فيه حقيقة وجود الإنسان النهائية والتي هي ، بالفعل ذاته ، وفي الوقت ذاته ، الله .

ربّما كان في استطاعتنا ، منذ الآن ، أن نستشفّ أيضاً من خلال هذا الاتحاد الإغرابيّ بين الكلام والجسد ، أنّ ثمّة ، أيضاً ، تتبدّيَ **معنى** ومطابقةً مع **اللوغوس**. مع ذلك ، فإنّ هذا الشيء الذي يؤكّده الإيمان إنّما يمثّل عثرة بالنسبة الى الفكر البشري : ألم نسقط في نظرة وضعيّة فظيعة ، فعلاً؟ هل يحق لنا التعلّق بترّهةِ حدثٍ منفرد من أحداث التاريخ؟ هل نستطيع المجازفة بتأسيس وجودنا كلّه ، بل التاريخ بأكمله ، على حدث عابر يسبح في أوقيانسِ التاريخ الواسع ؟ فإنّ مثل هذه الفكرة التي تبدو ، في حدّ ذاتها ، مجازفةً كبيرة ، والتي بدت غيرَ مقبولة في نظر الفكر القديم والفكر الآسيوي ، تصدم العقلية الحديثة بأشد ممّا صدمت به الفكر في الماضي ، أو على الأقل بصورة مختلفة عمّا كانت تفعل سابقًا ، بصعوبات ناجمة عن الطريقة التي أصبح العلم يعتمدها من الآن فصاعدًا في محاولته النفاذَ إلى الحقائق التاريخية : المنهج التاريخيّ – النقديّ. من جرّاء هذه الطريقة نلقى ، على صعيد التعامل مع التاريخ ، معضلةً شبيهة بتلك التي أثارها البحثُ عن **الوجود**، وعن أساس **الوجود**، بسبب منهج العلوم الفيزيائية ، وبسبب الطريقة التي تعتمدها العلوم الاختبارية في استنطاق الطبيعة . فإنّ علم الفيزياء ، كما رأينا ، يتخلّى عن مهمّة الكشف عن الكينونة ذاتها ، مقتصرًا على «الوضعيّ» ، على ما يمكن التحقّق منه عن طريق الاختبار . إنّ علم الفيزياء مضطر الى دفع ثمنٍ مرتفع جدًا لقاءَ ما يكسبه على صعيد الدقّة ، وأن يقبل بخسارة قسط من الحقيقة المنشودة ، الى درجة ينتهي معها الى رؤية الكينونة ، الحقيقةِ نفسها ، مختفيةً عنه خلف حجاب «الوضعيّ». بفعل

هذا تصبح الأنطولوجيا، (علم الكائن، علم الوجود) أصعبَ فأصعب، وتقتصر الفلسفة، الى حدّ كبير، على الفينومينولوجيا (علم الظاهرات)، على مجرّد السؤال عمّا هو ظاهر.

ثمّة خطرٌ مماثل يهدّد مجال الاطّلاع على التاريخ. فإنّ التشبّه بمنهج العلوم الفيزيائيّة بلغ أقصى مداه؛ وإن كان هذا التشبّه محدودًا بالضرورة، لأنّ التاريخ لا يتيح إمكان التحقيق نفسه، هذه العمليّة التي تؤلّف كنهَ العلمِ الحديث، إذ ليس في الإمكان تكرار التجربة التي عليها يقوم اليقين في علوم الطبيعة. فالمؤرّخ لا يتمتّع بهذه الوسيلة؛ التاريخ المنقضي غيرُ قابلٍ للتكرار؛ لذا يقتصر التحقيق في هذا المضمار على إثبات صحة الوثائق التي يبني عليها المؤرّخ رأيه. ينتج عن هذا المنهج أنّ المظهر الخارجيّ، «الظاهِراتيّ»، للأحداث هو وحده المعتمَدُ هنا أيضاً. والحال، فإنّ هذا الجانب الظاهراتي، أعني الجانبَ الخارجيّ من الأحداث، القابلَ للتحقيق، أعقدُ من «وضعية» الفيزياء، وذلك لسببين: أوّلاً هو أعقَدُ لأنّه مرتبط حتمًا «بصُدْفَويّة» الوثائق، أي بالاكتشافات الحاصلة بالصُّدفة. بينما الفيزياء تشاهد ظاهرَ الأشياء المادية الباديَ للعيان بالضرورة. وهو أعقد، ثانيًا، إذ إنّ البيان الذي تحمله المستندات التاريخية عن الواقع الإنساني أقلّ وضوحًا من البيان عن الطبيعة الذي تحمله الظاهرات التي تتراءى فيها الطبيعة: فالمستندات لا تعكس عمق الواقع البشريّ إلّا بصورة ناقصة، بل غالبًا ما تحجب صورته؛ لأنّ تأويل هذه المستندات يشرك الإنسان وعقليته الفرديّة أكثر بكثير ممّا يحصل في تفسير الظاهرات الفيزيائية. إذا كان صحيحًا أنّ اعتماد منهج العلوم الاختباريّة في مضمار التاريخ يزيد، ولا شك، من صحة الاستنتاجات، فمن الصحيح أيضاً إلى الدرجة نفسها أنّه يؤدّي الى خسارة جسيمة على صعيد الحقيقة، وهي خسارة أكبر بكثير ممّا يحصل على صعيد الفيزياء. فكما في الفيزياء، حيث الكينونة تحتجب خلف ستار المظهر، كذلك هنا، وإلى حدّ بعيد، لا يعتبر «تاريخيا» إلّا ما يظهر على أنّه «تاريخيٌّ علميًّا»، أعني ما تمّ إثباته بمقتضى المناهج التاريخيّة. غالبًا ما ننسى أنّ الحقيقة الكاملة في مضمار التاريخ لا تحتجب عنّا عند تحقيق المستندات أقلّ ممّا تفعل حقيقةُ الكينونة إبّان عملية الاختبار. لذا فإنّ «التاريخ العلميّ» بمعنى الكلمة الدقيق، يكشف عن التاريخ الحقيقي ويحجبه في آن واحد. ينجم عن ذلك أنّ في إمكان «التاريخ العلميّ» تأكّدَ وجودِ الإنسان يسوع، لكنّه قلّما يستطيع اكتشافَ كينونته كمسيح، هذه الكينونة التي من

حيث هي حقيقة من حقائق «التاريخ الواقعيّ» لا يمكن إخضاعها لمقولات علمٍ قابلٍ للبرهان بواسطة المستندات، علمٍ يتوخّى الدقة المجرّدة.

ثانيًا: يسوع المسيح: الصورة الأساسيّة للاعتراف بالإيمان بالمسيح

أ) مأزق اللاهوت الحديث: يسوع أو المسيح

هل يجوز التعجّب، في أعقاب جميع هذه الملاحظات، من كون اللاهوت يحاول، بطريقة أو بأخرى، التخلّصَ من مأزقِ تزامنِ الإيمان والتاريخ، بالمقدار نفسه الذي ينسدل فيه حجابُ التاريخ العلمي بين الاثنين؟ فهذا ما يجعلنا نصادف اليوم، هنا أو هناك، محاولاتٍ تبتغي البرهانَ على المسيحانيّة وفق منهج التاريخ العلمي، وإثباتَ هذه العقيدة، على الرغم من كل شيء، إنطلاقًا من هذا المنهج الهادف إلى «البيان الدقيق» والموثّق[٢]؛ ثمّة آخرون أيضاً يتبعون برنامجًا أبسط بكثير، يقوم على اختزال المسيحانية إلى ما يمكن إثباته بالوثائق[٣]. في رأينا أنّ المحاولة الأولى لن تنجح، لأنّ «التاريخ العلمي»، كما أسلفنا، يقتضي نمطاً من التفكير مقتصرًا على الظاهرة، (على ما يظهر في الوثائق)؛ لذا فلن تستطيع أن تولّد الإيمان أكثر ممّا يستطيع علم الفيزياء الوصول الى الاعتراف بالله. أمّا المحاولة الثانية فمن المستحيل أن تكون كافية، لأنّ الطريقة التي تقترحها لا تتيح الإحاطة بكل الماضي؛ لذا فإنّ الفكرة المتكوّنة هي، في الواقع، تعبير عن مفهوم شخصيّ للعالم، وليست نتيجةً للبحث التاريخي[٤]. لذا نلاحظ أكثر فأكثر أنّ محاولة ثالثة تنضم الى هاتين المحاولتين، هي محاولة إلغاء مأزق التاريخيّة العلميّة إلغاء تامًّا، وتجاوزِ المشكلة على اعتبار أنْ لا طائل تحتها. هذا ما سبق وفعله هيغل في محاولة رفيعة المستوى؛ وما جاء في كتابات بولتمان، على الرغم من كل الفَرق الذي يفصلها عن مؤلّفات هيغل، يشاركها الاتجاه نفسَه. من المؤكّد أنّ اللجوء الى **الفكرة** أو الى الكاريغما ليس الشيء نفسه، إلّا أنّ الفرق ليس كليًّا بالقدر الذي يبدو أنّ أنصار اللاهوت الكاريغماتيّ يفترضون[٥].

إنّ تناقض الطريقتين – نقل المسيحانيّة إلى صعيد التاريخ العلميّ أو تقليصها الى حجمه، من جهة، ومن جهةٍ أخرى التحرّر كليًّا من التاريخ العلميّ والتخلّي عن هذا المضمار باعتباره لا طائل تحته بالنسبة الى الإيمان – هذا التناقض يمكن إيجازه تمامًا في

الخيار الذي يشغل اهتمام اللاهوت الحديث : يسوع أو المسيح؟ يبدأ اللاهوت الحديث أوّلاً بتحويل النظر عن المسيح هربًا في اتجاه يسوع التاريخ، في اتّجاه ذاك الذي يستطيع العلمُ التاريخيّ بلوغَه. بعد ذلك، وفي الأوج الذي بلغته هذه الحركة على يد بولتمان، تغيّر الاتجاه متحوّلاً الى هرب في الاتّجاه المعاكس، الى معاودة الانطلاق من يسوع صوب المسيح. إلّا أنّ عملية الهروب هذه بدأت تتحوّل الى هروب جديد انطلاقًا من المسيح في اتّجاه يسوع.

لنتفحّصْ عن كثب أقرب هذه الحركةَ المتعرّجة لدى اللاهوت الحديث، إذ من شأن ذلك أن يتيح لنا الاقتراب من أساس المعضلة. إنطلاقًا من النزعة الأولى – من المسيح في اتّجاه يسوع – بنى هارناك، في بداية هذا القرن، كتابه «**جوهر المسيحية**». إنّ هذا الكتاب يعرض صورةً معيّنة عن المسيحية، مفعمةً بالثقة المتكبّرة والمتفائلة بالعقل، هي الصورة التي كان مذهب التحرّر قد نقّى **قانون الإيمان** الأصليّ منها. هناك عبارة رئيسة من عبارات هارناك تؤكد: «ليس في الإنجيل الذي بشّر به يسوع مكانٌ للابن، إنّما فقط للآب»[٦]. كم يبدو الأمر بسيطاً، ويا له من تحرّر! فحيث كان إعلان الإيمان بالابن قد أحدث الشّقاقَ – مسيحيون وغير مسيحيين؛ مسيحيون من اتجاهات مختلفة متعارضون في ما بينهم – يمكن للبشارة بالآب أن تعيد الاتحاد من جديد. ففي حين أنّ الابن ليس إلّا لبعض الناس، الآبُ هو للجميع والجميعُ له. وحيث الإيمان قد فرّق، يستطيع الحبّ أن يجمع. يسوع ضدّ المسيح؛ يعني ذلك: إنتهى عهد العقيدة، ولا شيء غير المحبة. يرى هارناك أنّ جعْلَ يسوعَ **المبشِّرَ**، الذي بشّر جميع الناس بأبيهم الواحد فصيّرهم هكذا جميعًا إخوة، مسيحًا **مبشَّرًا به** يتطلب الإيمان ويتحوّل الى عقيدة، هو الأمر الذي أوصل الى الانفصال الحاسم: كان يسوع قد نشر دعوة المحبة الخالصة في كل عقيدة إيمانيّة؛ تلك كانت الثورة الكبرى التي حطّمت غلاف العقيدة الفرّيسيّة الغليظ؛ وبدلاً من هذه العقيدة المتعصّبة أوصى يسوع ببساطةِ الثقةِ بالآب، وبالأخوّة بين جميع أبناء آدم ودعا الجميع الى المحبة وحدها. لقد أحلّت محلّها عقيدة الإنسان – الإله، عقيدة «الابن». بهذه الطريقة وُضِعَت مكان التسامح والمحبة اللذين بهما يقوم الخلاص، عقيدةُ الخلاص التي لا يمكنها أن تعني غير الشقاء والتي أثارت حربًا إثر حرب وانقسامًا إثر انقسام. من هنا الشعار: لنتخلَّ عن المسيحِ المبشَّر به، موضوعِ الإيمان المقسِّم؛ لنتجهْ صوب يسوع المبشِّر، صوب الدعوة الى قدرة المحبة التي توحّد، في ظل أب واحد،

الأعداد الغفيرة من الإخوة. لا يمكن لأحد أن ينكر أنّ في هذا دعوات مؤثّرة وأخّاذة، من الخطأ تجاهلها باستخفاف. ومع ذلك، في حين كان هارناك ما زال يبشّر بدعوته المتفائلة بيسوع، دوّى على الأبواب وقع خطى أولئك الذين تنادوا لدفن مؤلّفاته. منذئذ قام الدليل على أنّ هذا اليسوع الذي نادى به هارناك ليس أكثر من حلمٍ رومنطيقي، أو ترّهةِ لَهوٍ للمؤرّخ، أو سراب طالع من ظَمَئه وتوْقِهِ، لكنّه سراب يتبدّد بقدر ما يقترب منه رائيه.

لهذا عمد بولتمان الى اختيار السبيل الآخر: الشيء الوحيد المهمّ في يسوع هو **كونه** قد وُجدَ، هو **وجودُه**، أمّا بالنسبة الى ما تبقّى، فالإيمان لا يستند الى فرضيّات غير أكيدة أو لا يمكن إثبات حقيقتها التاريخيّة علميًا؛ إنما يستند الإيمان فقط إلى حدثِ اعتلان الكلام الإلهيّ الذي، بفضله، ينفتح الوجود البشريّ الخبيءُ على حقيقة واقعة الأصيلة. لكن هل من الأسهل قبولُ وجودٍ، فارغٍ، من قبولِ وجودٍ غنيّ بالجوهر؟ وما هي الفائدة من تصنيف المسألة المتعلّقة بمعرفة من كان يسوع، وما كان، وكيف كان، في عِداد اللواحق التي لا أهمية لها، بغية الاقتصار على ربط الإنسان بمجرّد حدثِ اعتلانِ الكلام؟ إنّ اعتلانَ الكلام حَدَثٌ أكيد، والحقّ يقال؛ فالواقع أنّ الكلام قد كرز به؛ لكنّ تبرير شرعية هذا الاعتلان، والحقيقة الواقعية التي يتضمّنها، يبقيان، بهذه الطريقة، مشكوكًا فيهما جدًا.

من وجهة النظر هذه نفهم سبب تزايد عدد الذين يتخلّون عن الكاريغما المحض، وعن هذا اليسوع التاريخيّ المختزَل إلى طيفِ **الوجود** ليس إلّا، ليتّجهوا من جديد نحو مَن يفوق بناسوته جميعَ البشر، نحو هذا الذي يبدو لهم ناسوتُه، في عالم أُبطلت صفتُه القدسيّة، بمكانة آخر صورة من صور الإلهيّ باقية بعد «موت الله». هذا ما يفعله اليوم لاهوت «موت الله» إذ يؤكّد أنّنا قد خسرنا الله ولا شكّ، ولكنّ يسوع بقي لنا بمثابة علاقة ثقة تشجّعنا على التقدّم. في عالم فارغ من الله ينبغي أن يكون ناسوتُ يسوع نوعًا من البديل عن الله الذي غدا مفقودًا من الآن فصاعدًا. لكن يا لهم من فاقدي الحسّ النقديّ، في هذا المجال، أولئك الذين كانوا ينساقون في موقفهم النقدي الى حيث لا يعودون يقبلون إلّا بلاهوت من غير إله، كيلا يصنّفهم معاصروهم التقدميون في عداد الرجعيّين! ربّما كان من الضروريّ، من جهة أخرى، طرحُ سؤال تمهيديّ، والتساؤل هل كان الاشتغال باللاهوت – العلم الذي موضوعه الله – من دون الله، دليلاً على

نقص خطير في الحسّ النقديّ. ليس من مهمتنا مناقشة هذه المسألة هنا. أمّا في ما يتعلّق بموضوعنا، فمن المؤكّد، مهما يكن من أمر، أنّه لا يسوغ لنا أن نضرب صفحًا عن الأربعين سنةً الأخيرة، وأنّ الطريق الذي من شأنه أن يعيدنا الى يسوع المحض قد سُدّ في وجهنا نهائيًا، لأنّ محاولةَ القفز فوق المسيحيّة التاريخيّة، وبناءَ يسوعٍ مجرّدٍ في مختبر المؤرخ ينبغي علينا أن نحيا به لاحقًا، هي محاولةٌ عبثيّة في ذاتها. فـ«التاريخ العلمي المجرّد» لا يخلقُ زمنًا حاضرًا، بل يجعلنا فقط نتثبّت الماضي. لهذا السبب فإنّ التوقَ الحالم بَوجْهِ يسوعٍ محض هو، في نهاية المطاف، نزعة محكومة بعدم الجدوى حاضرًا ومستقبلاً، بقدر ما كانت نزعة الانكفاء الى حَدَثِ الكلام محتّمةَ الفشل.

مع ذلك، فإنّ تنقّلَ العقل الحديث بين يسوعَ والمسيح، هذه الحركة التي حاولت عرض المراحل الرئيسة التي مرّت بها خلال هذا القرن، لم تكن عديمة الجدوى كليًّا. بل أَعتقد أنّ من شأن هذا التنقّل أن يفيد في أنّ إثبات الواحد منهما (يسوع)، لا يمكنه أن يوجد من دون الآخر (المسيح) وأنّ الواحد منهما يُحيل دائمًا، بالضّرورة، إلى الآخر، لأنّ يسوعَ، في الحقيقة، غيرُ موجود إلّا بصفته المسيح، والمسيح غير موجود إلّا في يسوع. علينا القيام بخطوة إضافية؛ فقبل إعادة بناء صورةِ الماضي ذهنيًا – الأمر الذي لا يمكنه غيرُ إعطاءِ تصوّرات ذهنيّة، أعني تصوّرات اصطناعيّة، أُعِدّتْ بعد فوات الأوان – يجب أن نحاول، بكل بساطة، فهم ما يقوله الإيمان لأنّ الإيمان ليس إعادة بناء شيء من الماضي، بل هو حقيقة واقعيّة راهنة: ليس هو نظريّة، بل وجود واقعيّ حيّ. ربّما كان علينا، بعد كلّ حساب، أن نثق بالإيمان الذي هو واقع دائم الحضور عبر العصور ثقةً أكبر، هذا الإيمان الذي لم يكن يبتغي إلّا أن يفهم – يفهم من كان يسوع وما كانه حقيقةً – بدل أن نثق بعملية ترميم صورة ماضية، هذه العملية التي تتلمّس طريقها خارج الواقع؛ على الأقل ينبغي محاولة الاطّلاع على ما يقوله لنا تمامًا هذا الإيمان.

ب) صورة المسيح في قانون الإيمان

إنّ قانون الإيمان، الذي هو موجز تمثيليّ عن الإيمان، يعبّر عن فعل إيمانه بيسوع بهذه الكلمات البسيطة جدًا: «... وأؤمنُ بالمسيح يسوع...».

إنّ الشيء الذي يسترعي انتباهنا في هذا القول أكثر ما يكون الاسترعاء، هو، كما في

عبارة بولس الرسول المفضّلة، أنّ كلمة مسيح، التي تدلّ في الأصل على لقب لا على اسم، قد وضعت في أوّل الكلام. والحال فإنّ جماعة روما المسيحيّة التي صاغت هذا المبدأ من مبادئ الإيمان كانت لمّا تزل واعية تمام الوعي – يمكن إثبات هذا – مضمون معنى كلمة «مسيح». فتحوّلُ هذه الكلمةِ إلى مجرّد اسمٍ، كما نستشعره اليوم، قد حدث باكرًا جدًّا؛ مع ذلك فإنّ كلمة «مسيح» ما زالت مستعملة هنا للدلالة على ما هو يسوع. إنّ الدمج بين كلمة «مسيح» وكلمة يسوع أصبح، والحق يقال، متقدّمًا جدًّا، بحيث قاربنا المرحلة الأخيرة من مراحل تغيّر معنى كلمة مسيح.

لقد أوضح الباحث الكبير في قانون الإيمان، فرديناند كاتنبوش هذا الأمر بـمثّلٍ بليغٍ استعاره من واقع زمنه (١٨٩٧)؛ فهو يمثّل على ذلك بعبارة «الامبراطور غليوم» (القيصر ويلهالم). فلقب «امبراطور» قد أصبح، عمليًا، جزءًا من الاسم نفسه، نظرًا إلى التلازم بين كلمة «امبراطور» وكلمة «غليوم»، مع ذلك فالجميع ما زالوا يدركون أنّ لفظةِ امبراطور لا تدلّ فقط على اسم بل على وظيفة (٧). يمثّلُ الترابطُ الذي بين «المسيح – يسوع» سياقًا مشابهًا، وقد تَشكّـلَ وفق النمطِ نفسه. فكلمةُ مسيح لقبٌ، وهي في الحين نفسه جزءٌ من الاسمِ العَلَم الذي يدلّ على رجل النّاصرة. إنّ في عملية اندماج الاسم باللقب وتحوّل اللقب إلى اسمٍ، التي حصلت في موضوع المسيح – يسوع، من الدلالة ما يتجاوز بعيدًا حالات اللّبس المشابهة الكثيرة عبر التاريخ، بحيث لا يسوغ إدراجها في السياق نفسه، لأنّ عملية الدمج هذه تترجم أعمقَ فهمٍ توصّل إليه الإيمان في موضوع يسوع الناصريّ. بالفعل، فإنّ حقيقة ما يؤكّده الإيمان هو ما يأتي: في يسوع يستحيل الفصل بين الوظيفة والشخص؛ والتمييزُ بينهما غيرُ ذي موضوع. الشخص هو الوظيفة؛ الوظيفة هي الشخص؛ من غير الممكن فصل أحد الاثنين عن الآخر. لا يوجد هنا مجال مخصّص للـ«خاص»، حَكْرٌ على الـ«أنا»، من شأنه أن يظلّ في معزل نهائيّ بالنسبة إلى أعماله وتصرّفاته، أعني «أنا» من النوع الذي يمكنه أن يكون «خارج الخدمة» في وقت معيّن، فهنا لا يمكن للـ«أنا» أن يكون منفصلاً عن أعماله، فالـ«أنا» هو العمل، والعمل هو الـ«أنا».

لم يأتِ يسوع (دائمًا بحسب التفسير الذي يُفسّر به الإيمانُ نفسَه في قانون الإيمان) بعقيدة قابلة للفصل عن «أناه»، مثل نظريات المفكّرين الكبار التي يمكن جمعها وتقويمها بقطع النظر عن أشخاص واضعيها. قانون الإيمان لا يعرض عقيدة جاء بها

يسوع ؛ بيّنُ أنّ هذه الفكرة لم ترد عند منظّمي قانون الإيمان، مع أنّها لو وردت لَبَدَتْ لنا طبيعية جدًا ؛ والسبب أنّ الإهتمام الأساسيّ كان ينحو في اتّجاه مختلفٍ كليًا. وكذلك، بحسب منظور الإيمان الذي يعبّر عنه قانون الإيمان، فإنّ يسوع لم يقم بعمل من النوع المتميّز عن «أنا» ه، يمكن فصلُه وعرضُه في معزل عن شخصه. فالإعتقاد به على أنّه المسيحُ يعني الأقتناعَ بأنّ ذاته منضوية في كلامه. فليس لديه، (كما لدينا نحن جميعًا) «أنا» ينتج كلامًا، لقد تماهى وكلامَه إلى درجةٍ توحّدَ معها «أناه» وكلامه: إنّه هو الكلامُ. كذلك، فبالنسبة الى الإيمان، ليست أعمال يسوع سوى انسكاب ذاته التي تندفق بأكملها في أعماله. فهو يتحقّق، يعطي ذاته ؛ عملُه هو هبةُ ذاتِه.

عبّر كارل بارت عن هذه النظرة الإيمانية بالكلمات الآتية: «يسوع هو حامل وظيفة ما ؛ فليس هو، إذًا، إنسانًا بالدرجة الأولى، يضطلع، في ما بعد، بهذه الوظيفة... لا يوجد ناسوت محايدٌ في يسوع... قد يكون من الممكن إعلان التأكيد المستغرَب الوقع الذي أطلقه بولس الرسول: «إن كنّا قد عرفنا المسيح بحسب الجسد، فالآن لا تعرفه كذلك» (٢ قو، ٥، ١٦)، باسم الإنجيليين الأربعة... فهؤلاء لم يُعنَوا بأي شيء ممّا كانَهُ يسوعُ أو فعله، خارج مهمته كمسيح، أعني بغضّ النظر عن إتمام هذه المهمّة. فحتّى وهم يرون أنّه جاع أو عطش، وأنّه أكل وشرب، وأنه أحسّ بالتعب وأنّه ارتاح ونام، وأنّه أحبّ وشعر بالحزن، وأنّه غضب، بل وبكى، لم يكن همهم في ذلك سوى الإشارة الى الظروف التي رافقت أحداثًا لا يمكن في أي لحظة من لحظاتها رؤيةُ شيء يبدو وكأنّه شخص يعيش بصورة مستقلّة عن عمله، له رغبات شخصية، وبعضُ الميول أو الأهواء الخاصّة... فكيانُ يسوع من حيث هو إنسان مماثلٌ لعمله[٨]. بتعبير آخر: إنّ المنطوق النهائيّ الذي يحسم به الإيمانُ موقفَه من موضوع يسوع يوجد في الوحدة غير المنفصمة بين كلمتي «يسوع — المسيح»، هذه الوحدة التي تترجم تجربةَ تماثلِ الوجود والرسالة. بهذا المعنى يمكن الكلام فعليًا على «خريستولوجيا وظيفيّة»: كل شخصيّة يسوع رهْن بـ«مِن أجلنا»، لكن الوظيفة عينها هي لهذا السبب مماثلة للوجود[٩].

من وجهة النظر هذه، يمكننا أخيرًا التأكيد أنّ عقيدةَ يسوع التاريخيّ وأعماله ليست مهمّة بحدّ ذاتها ؛ فمجرّد الوجود يكفي، إذا كنا نعني تمامًا بهذا القول أنّ هذا الوجود يعبّر عن كل حقيقة الشخص. فهذا الشخص، بحدّ ذاته، هو عقيدته، وهو، بحدّ ذاته، يتطابق وعمله محقّقًا بذلك سمته الخاصة الفريدة من نوعها في التاريخ. شخص يسوع،

هو بذاته عقيدتُه هي هو نفسُه. لذا فإنّ الإيمان المسيحيّ، أعني الإيمان الذي يعترف بأنّ يسوع هو المسيح، هو حقيقة «إيمانٌ شخصيٌّ». أمّا ما يمثّله ذلك فلا يمكن فهمه حقيقة إلّا من وجهة النظر هذه. إنّ إيمانًا كهذا ليس قبولَ نظام، بل قبول هذا الشخص الذي يتماهى وكلامَه، قبول الكلامِ على أنّه شخصٌ والشخص على أنّه كلام.

ج) منطلق الجهر بالإيمان: الصليب

كلّ شيء يصبح أوضحَ إذا عدنا إلى ما قبل قانون إيمان الرسل، إلى الأصل عينه الذي انطلق منه الجهر بالإيمان المسيحيّ. اليوم في إمكاننا الإثبات، بقدر وافٍ من الإيقان، أنّ منطلقَ الإيمان بيسوع على أنّه المسيح، أي منطلقَ الإيمان «المسيحيّ» ككلّ، كان الصليب. يسوع نفسه لم يكن قد أعلن مباشرة أنّه المسيح. لا ريب في أنّ هذا القول يبدو مستغربًا نوعًا ما، لكنّه يُستَخْلَصُ الآن جليًّا إلى حدّ ما من المناقشات التي دارت بين المؤرخين والتي غالبًا ما جاءت محيّرة؛ ولا يمكن التخلّص منها، خصوصاً، باعتماد الموقف النقديّ الملائم ردًّا على محاولات التقليص غير المتروّية التي تتكشّف عنها الأبحاث الحاليّة في مسألة يسوع. إذًا، يسوع لم يعلن بجلاء عن أنّه مسيح؛ إنّما بيلاطس هو الذي أعلن ذلك عندما عرض يسوع في أعلى الصليب، من خلال العبارة المكتوبة بجميع لغات العالم آنذاك، على أنّه ملك (مسيح) اليهود المُعذَّب؛ وذلك تضامنًا منه مع اتهامات اليهود لهذا الإنسان وحملتهم عليه. لقد غدا العنوان المنتقى للإجراء التنفيذيّ هذا، لعملية الحكم بالموت التاريخية هذه، في الوقت نفسه وبشكل متناقض، «إجهارًا إيمانيًا» والمنطلقَ الحقيقيّ لتجذّر الإيمان المسيحيّ الذي يَعتبر يسوع هو المسيح. فهذا اليسوع هو المسيح، هو الملك، من حيث هو مصلوب. فبالنسبة إليه أن يكون مصلوبًا هو أن يكون ملكًا؛ أن يكون ملكًا، بالنسبة إليه، يعني أنّه وَهب نفسَه للبشر، وأنّ الكلام والرسالة والحياة تتوحّد جميعًا في التضحية بهذه الحياة نفسها. هكذا، حياته كلام. إنّه كلام، لأنّه محبة. إنطلاقًا من الصليب يتحقّق الإيمان أنّ هذا اليسوع لم يقل شيئًا ما أو يفعل شيئًا ما، فحسب، بل إنّ الرسالة والشخص فيه متماثلان، وأنّه ذاتُ ما يقول. لم يكن على يوحنّا إلّا أن يستخلص النتيجة النهائيّة: إذا كان الأمر كذلك – وهذا هو الموضوع الخريستولوجيّ الأساسيّ في إنجيله – فهذا اليسوع هو «كلام»، والحال، فإنّ شخصاً ليس لديه كلام فحسب، بل هو بالذات كلامُه وعملُه

يكون اللوغوس (الكلام، المعنى) نفسَه، ويكون موجودًا منذ الأبد وإلى الأبد؛ ويكون الأساس الذي عليه يقوم العالَم، إذا حدث لنا أن نصادف شخصاً كهذا نكون قد صادفنا المعنى الذي يحملنا في الوجود والذي إليه يستند وجودنا جميعًا.

إنّ الفهم للحقائق، الذي نسمّيه إيمانًا، يتطوّر انطلاقًا من الصّليب، ويكتشف المسيحيّون أوّلاً تماثلَ الشخص والكلام والعمل. وهذا الأمر هو حاسم، في نهاية المطاف، ويصبح كلّ شيء ثانويًا بالمقارنة معه. لهذا السبب كان يمكن لإجهارهم بالإيمان أن يُقتصر على الدمْج بين اسميْ يسوع والمسيح، فهذا يلخّص كلّ شيء. لقد نُظر إلى يسوع انطلاقًا من الصليب الذي يعبّر من أيّ كلام آخر: إنّه المسيح؛ وهذا يكفي. فـ«أنا» الرب المصلوب هو حقيقة مليئةٌ بحيث إنّ كل ما عداها ينتقل الى المستوى الخلفيّ. في مرحلة ثانية، وانطلاقًا من هذا الفهم ليسوع، بدأ التفكير في كلامه. إنّ الجماعة، وهي تحيا ذكرياته، فوجئت إذ أدركت أن كلام يسوع كان قد اعتمد الطريقة نفسها من حيث مَحْوَرَةُ كلّ شيء على «ذاته». فرسالته، لدى القراءة الإستعاديّة، تتجلّى عن كونها تصبّ دائمًا في هذا الـ«أنا»، في وحدة الكلام والشخص بحيث تعيدنا دائمًا إلى هذه المماثلة. في مرحلة أخيرة، أصبح في إمكان يوحنّا الربطُ بين الحركتين. فإنجيله، إذا جاز التعبير، هو قراءةُ كلام يسوع انطلاقًا من شخصه، وقراءةُ شخصه انطلاقًا من كلامه. فكونُ يوحنّا يعرض «خريستولوجيّته»، أي شهادة إيمانه بالمسيح، على أنّها رسالة تاريخ يسوع، وكونُه يجعل من تاريخ يسوع «خريستولوجيّة»، يدلاّن إلى أنّ وحدة المسيح ويسوع مكتملة، وهي وحدة تظلّ أساسيّة بالنسبة إلى مجمل التاريخ الإيمانيّ اللاحق (١٠).

د) يسوع المسيح

من شأن هذه الاعتبارات أن تكون قد حَدّدت، من دون أي شك، في أي معنى وإلى أيّ درجة يمكننا متابعةُ الحركة البولتمانيّة.* فهناك ما يشبه عملية التركيز على فكرة الوجودِ** في حياة يسوع؛ ولكأنّ يسوع سكب في قالب الإيمان بالمسيح؛ ولكأنّ كلمةَ يسوع الأكثرَ أصالةً هي هو. لكن ألا نكون، بهذه الطريقة، قد تجاوزنا بسرعة مبالغٍ فيها السؤالَ الذي طرحه هارناك؟ فما هو الآن أمر رسالةِ «الله — الآب» المتعارضةِ مع الخريستولوجيّة؟ ما هو أمر رسالة حبِ جميعِ البشر الذي يتجاوز ويعلو حدودَ الإيمان؟

فهل ذابت في وثوقيّة خريستولوجيّة؟ في هذه المحاولة لتعريف إيمان المسيحيّين الأوائل وإيمان كنيسةِ جميع الأزمنة، أليست النقطة المهمّة التي أبرزها اللاهوتُ الحرّ، قد حجبها من جديد إيمانٌ ينسينا الحبّ؟ نعرف أنّ الأمور قد تصل، فعلاً، إلى هذا الحدّ، وأنّها، في الواقع، قد وصلت إليه أكثر من مرّة في التاريخ. لكن يجب أن ننفي نفيًا جازمًا أنّ هذا يوافق معنى المنطوق الخريستولوجيّ الذي استخلصناه.

بالفعل، فإنّ من يتعرّف الى المسيح في يسوع، وفيه وحده فقط، ومن يعترف بأنّ يسوع هو المسيح، وإنّ من يدرك المماثلة الكليّة بين الشخص والعمل، رائيًا فيها النقطةَ الحاسمة، فهذا قد تجاوز إشكاليّة الإيمان النافي، الإيمان المخالف للحبّ؛ ولقد وحدّ بين الاثنين وجعل التفريق بينهما أمرًا غير معقول. إنّ صلة الوصل بين يسوع والمسيح، والاتحادَ غير المنفصم بين الشخص وأعماله، ووحدةَ الهويّة بين إنسانٍ وفعلِ عطاءِ الذات، تمثّل أيضاً صلةَ الوصل بين الحب والإيمان. لأنّ «أنا» يسوع، وشخصه الذي وضع هكذا في الموضع المركزي، له ما يتفرّد به وهو أنّ هذا الـ«أنا» ليس له جوهر مستقلّ ومنفصل، إنّما هو بكليته «كائنٌ» – انطلاقًا – من – «أنت» – «الآب» و«كائنٌ» – من اجل – «أنتم» – «البشر». إنّه وحدة **اللوغوس** (الحقيقة) والحبّ؛ ففيه يصبح الحب **لوغوسًا**، أي حقيقةَ كيانِ الإنسان. إنّ الإيمان الذي تتطلّبه خريستولوجية بهذا المعنى يقوم، إذًا، بصورة جوهريّة، على الدخول في انفتاح الحبّ الشامل الذي لا تحفّظ فيه. بالفعل، فإنّ الإيمان بمسيح مفهوم على هذا النحو يعني فقط أن نجعل الحبّ محتوى الإيمان بطريقةٍ تمكّننا من القول إنّ الحب هو الإيمان.

يتوافق هذا والصّورةَ التي رسمها يسوع في مَثَله الكبير عن الدينونة الأخيرة (متّى ٢٥، ٣١ – ٦٦): إنّ الاعتراف الذي يتطلّبه الربّ الديّان بالمسيح يقوم على الشعور بأنّ المسيح ماثل في أقلّ الناس شأنًا، في أولئك الذين يحتاجون الى مساعدتي. الإعتراف بالمسيح يعني إذًا، أن أعتبر المسيح ماثلاً في الإنسان الذي يحتاج إليّ، كما أراه هنا، اليومَ، والاعتقاد بأنّ الدعوة الى المحبة هي بمثابة مقتضى إيمانيّ. إذا كان الاعتراف الخريستولوجيّ يُؤوَّل، ظاهريًا هنا، في متّى ٢٥ – في اتجاهِ التزامٍ من دون تحفّظ بخدمة البشر وبالتضحية المتبادلة – فهذا لا يعني قطعًا، بحسب تفسيرنا إيّاه قطيعةً مع الإيمان العقائديّ الذي نصادفه في موضع آخر؛ لأنّ إعادة التأويل هذه هي، في الواقع، النتيجة المترتّبة على صلة الوصل بين يسوع والمسيح، وبالتالي على جوهر الخريستولوجية.

لأنّ صلة الوصل المعنيّة – تكرارًا – هي في الحين نفسه صلة الوصل بين الإيمان والمحبة. لهذا فإنّ الإيمان الذي لا محبة فيه ليس إيمانًا **مسيحيًا** حقيقيًا، وليس سوى مظهر. تلك هي حقيقة ينبغي أخذها في عين الاعتبار، سواء ضدّ «التأويل» «العقائديّ» للإيمان الكاثوليكيّ أم ضدّ علمنة المحبّة، هذه العلمنة التي تنجم، عند لوثر، عن مقولة الخلاص بالإيمان وحده(١١).

ثالثًا: يسوع المسيح، إلهٌ حقّ وإنسانٌ حق

أ) نقطة انطلاقِ المسألة

لنعدْ مرّة أخرى الى المسألة الخريستولوجيّة بالمعنى الدقيق، تحاشيًا لظهور اعتباراتنا بمثابة تأكيداتٍ محض، بل بمثابة لجوء الى المشاكل الحاليّة. لقد بيّنا أنّ الالتزام المسيحيّ بيسوع يساوي الاعتراف به مسيحًا، أي إنّه ذاك الذي تتماثل فيه الشخصية والأعمال. فانطلاقًا من هنا اكتشفنا الوحدة القائمة بين الإيمان والمحبة. فالإيمان المسيحيّ، بإشاحةِ نظرهِ عن الأفكار النظريّة وعن كلّ عقيدة مجرّدة للإلتفات نحو «أنا» يسوع، يؤدّي إلى «أنا» هي انفتاحٌ كلّيّ، هي بأكملها «كلمة»، وبأكملها «ابن». لقد بيّنا أيضاً أنّ على مفهوميْ «كلمة» و«ابن» أن يعبّرا عن الناحيّة الديناميكيّة لهذا الوجود وعن حاليّتهِ المحض.

الكلمة لا تقوم أبدًا بذاتها، إنّما تأتي من آخر وهي حاضرة لتُسمع وهي إذًا معدّة للآخرين. فهي لا تقوم إلّا بكماليّةِ هذه العلاقة المزدوجة: «من» و«إلى». لقد وجدنا المعنى ذاته لمفهوم «الابن» الذي يعبّر أيضاً عن تدلٍّ بين قطبين. كل هذا يمكن اختصاره بهذه العبارة: ألإيمانُ المسيحيّ لا يتعلّق بالأفكار إنّما بالشّخص، بـ«أنا» محدّدة ككلمةٍ وابن، أي انفتاح تام. هذا يجذب معه نتيجتين، فيهما تتجلّى مشكلةُ الإيمان الداخليّة (أي بمعنى الإيمان بيسوع المعترف به مسيحًا) وتجاوز هذا الإيمان الضروريّ حتى نصل إلى الشكّ الكامل في الإيمان بالابن (أي الإيمان بألوهيّة يسوع الحقيقية). لأنّه، كما قلنا، إذا كان الإيمان يعترف أنّ في «أنا» يسوع انفتاحًا محضاً، كائنًا كاملاً «من لدن الله»؛ وإذا كانت هذه «الأنا» بكل وجودها هي الابن – آنيّة خدمة محضة، أو بالأحرى إذا كان هذا الوجود ليس عنده فقط الحب إنّما هو الحبّ بالذات – أفلا يكون حينئذٍ هذا الوجود بالضرورة مماثلاً لله الذي هو وحده الحب؛ أليس يسوعُ ابنُ اللهِ هو حينئذ اللهُ بالذات؟

أليس ذلك صحيحًا إذا كان «الكلمة عند الله والله كان الكلمة» (يو ١ ، ١)؟ وإنّما السؤال يطرح أيضاً بالعكس ليجبرنا أن نقول هل هذا الإنسان هو بكامله ما يعمل ، هل هو بكامله وراء ماذا يقول هل هو بكامله وراء الآخرين . فإذا «أضاع» ذاته هكذا ، يبقى بكامله هو ذاته وإذا كان هو الذي وجد ذاتَه بضياع ذاته (راجع مر ٨ ، ٣٥) ، أفليس هو إذًا إنسانًا؟

ولكنّ ثمّة سؤالاً آخر يطرح نفسه : فإذا استحال فعلاً الإفلات من المنطق الذي بسطناه هنا وتوجّب الإقرار بالنتيجة الناجمة منطقيًّا عن العقيدة ، يبقى ، مع ذلك ، معيار الوقائع الحاسم . فهل نعجز بفضل ذاك النظامِ الجميل عن الإرتفاع الى المراتب العليا ، إنْ نحن أَهملنا الواقع ؟ ولكن عندها لا جدوى من منطقِ النظام الثابت بسبب فقدان الأساس . وبتعبيرٍ آخر ، ينبغي لنا أن نسأل هل تتيح لنا معطيات الكتابِ المقدَّس والأضواء النقدية المسلّطة على الوقائع ، أن نتصوّر كيانَ المسيح البَنَويّ كما فعلنا ، بحسب العقيدة المسيحيّة؟ إنّ الإجابةَ اليوم على هذا السؤال هي بالنفي الماضي في الصَّرامة ، وكأنّي بهذا النفي من بَديهيّات الأمور . وإنّ الإجابة بالإيجاب تبدو ، في نظر الكثيرين ، وكأنّها موقف سابق للتفكير النقديّ يكاد يكون خليقًا بالاعتبار . وسأحاول ، مناهضةً لذلك ، أن أبيّن أنّ الإجابة بالإيجاب ليست فقط مبرَّرةٌ ولكنّها أيضاً تفرض نفسها ، ما لم تشأ الوقوع إمّا في الجهود العقلانيّة التي لا قوامَ لها وإمّا في التصوّرات الخرافيّة المتعلّقة بالإبن ، التي تجاوزَها وتغلّب عليها الإيمان الكتابيّ بالإبن والتفسيرُ الذي تقدّمه الكنيسة القديمة [١٢] .

ب) «كليشيه» حديثٌ حول «المسيح التاريخيّ»

علينا التقدُّم بثوانٍ . فمن كان ذاك المسيح الناصريّ بالضبط ؟ إذا ما سلّمنا بالكليشيه الذي بدأ ينتشر اليوم انتشارًا واسعًا ، من حيث هو عرْض مُعَمَّمٌ لعلم اللاهوت الحديث [١٣] ، تكون الأمور جرت على النحو التالي : علينا تصوّر المسيح التاريخيّ من حيث هو حَبْر نبويّ برز في جو التمجيد الأُخرَويّ في اليهوديّة المتأخّرة يعلن ، تبعًا لذلك الوضع المُشبَع بالأُخرويّات ، دنوّ ملكوتِ الله ، وهو إثبات ينطوي في البدء على معنى زمنيّ محض : الآن ، قريبًا جدًا ، يأتي ملكوت الله ونهاية العالم . من جهة أخرى ، يشدّد المسيح على كلمة «الآن» تشديدًا يجعل ذاك الذي ينظر الى الأشياء في العمق لا يعتبر

الجانب الزمنيّ المستقبليّ من حيث هو الرسالةُ الحقيقيّة. فتقوم هذه بالأحرى – حتى إذا ما فكّر المسيح نفسه في مستقبلٍ ما وملكوتٍ لله – على الدّعوة الى القرار: وهكذا، بات الإنسانُ مُلزمًا كليًّا إزاء واقع «الآن» الذي لا يَني يذهبُ لملاقاته.

لا نتوقفنَّ عند رسالة مجرّدة من المضمون الى هذا الحد يَزعم بفضلها البعضُ فهمَ المسيح أفضل مما فهم نفسَه، من شأنها أن تعني بصعوبة شيئًا ما بالنسبة الى أيّ بشريّ. لنستمع بالأحرى الى تتمّتها: فلأسباب تصعب استعادتُها، يُعدَم المسيحُ فيموت، على أثر إخفاقٍ شامل. ومن ثَـمَّ نجهل كيفية بروز الإيمان بالقيامة والفكرة القائلة بأنّه بُعث أو أقلّه أنّه ما زال ينطوي على معنى بالنسبة الى البشر. إنّ ذاك الإيمان ينشأ شيئًا فشيئًا ليُفضيَ بنا الى فكرة قائمةٍ أيضاً في موضع آخر على وجه مماثلٍ وقائلةٍ بأنّ المسيح سيعود في ما بعد بصفته ابنَ الإنسان أو المخلّص. وفي مرحلة لاحقة، نُسقط ذلك الرجاءَ أخيرًا على المسيح التاريخيّ ونضعه على لسانه ونعدّل بالتالي معنى شخصه. تبرز الأمور كما لو كان أَعلن نفسَه ابن الله أو المخلّصَ الآتي. وسرعان ما تنتقل الرسالة، بحسب الكليشيه الذي رسمناه، من العالم السّاميّ الى العالم الهلّينيّ، فتؤدّي الى نتائج مهمّة جدًّا. لقد فُسِّر المسيح في العالم السّاميّ بحسب المقولات اليهوديّة (إبن الانسان – المخلّص)؛ ولمّا لم يكن لهذه المقولات من معنى في العالم الهلّينيّ، كُيِّفَت ومفاهيمَ هلّينيّة، فحلّت محلّ البُنى الساميّة القائلة بابن الانسان والمخلّص، المقولةُ الهلّينية القائلة بـ«الإنسان الإلهيْ» أو «الإنسان – الإله»* توصّلاً إلى جعل صورة المسيح معقولة.

والحال أنّ «الإنسان – الإله» كما تراه الهلّينية يتميّز خصوصاً بصفتَين: أوّلاً إنّه صانع معجزات وذو أصل الهي. وثانيًا إنّه، بطريقة أو أخرى، منبثقٌ من الله الذي هو أَبوه؛ فإنّ أصله نصفَ الإلهي ونصفَ البشري هو بالضبط ما يجعل منه إنسانًا إلهًا أو إنسانًا إلهيًّا. إنّ تحوّل مقولة الإنسان الإلهيّ أفضت بنا أيضاً إلى تحوّل الصفتين المذكورتَين أعلاه إلى المسيح. وهكذا نشرع نُظهره بمظهر صانعٍ للمعجزات. وتكون أسطورة الولادة البكْريّة قد أُوجِدَت للسبب نفسه. وتقود هذه الأسطورة بدورها الى إطلاق تسمية ابنِ الله على المسيح، لأنّ الله ظهر الآن، على وجه أسطوريّ، كأبٍ له. وهكذا، يجعل التأويل الهلّينيّ من المسيح «إنسانًا إلهيًّا» مع جميع الخصوصيّات الناتجة منه، فيحوّل نهائيًّا حَدَثَ قُربِ الله، وهو نيرة المسيح، الى فكرة الأصل الإلهي «الأنطولوجيّة». وهكذا، مضى الإيمان البدائيّ في الكنيسة في التقدّم تبعًا لهذه الطريقِ الأسطوريّة حتى

التثبيت النهائي لكل شيء في عقيدة خلقدونيا ومفهومها للبنوّة الإلهة الأنطولوجية في شخص المسيح. ويكون ذاك المجمع الدينيّ، في إثباته أصلَ المسيح الإلٰهي الأونطولوجيّ، قد حوّل الأسطورة إلى عقيدة فأحاطها بتنظيرات عويصة إلى حدٍّ أنّ ذلك الزعم الأسطوري أمسى أخيرًا محكّ الأُرثوذكسيّة؛ وهكذا، يفضي بنا الأمر إلى انقلاب شامل بالنسبة الى نقطة الإنطلاق.

إنّ هذه النظرة تؤلّف، بالنسبة الى ذاك الذي ينظر الى الأشياء نظرة المؤرّخين، صورةً عبثيّة، حتى إذا لاقت اليوم آذانًا صاغية لدى حشد من المؤيّدين لها. أمّا من جهتي، فإنّي أقرّ، حتى في معزل عن الإيمان المسيحيّ وانطلاقًا من ممارستي التاريخَ وحسب، بأنني أميل بطيبة خاطر وبسهولة أكبر الى الاعتقاد بأنّ الله أصبح إنسانًا أكثر ممّا أميل إلى الاعتقاد وبحقيقة ذاك التكتّل من الفرضيّات. وممّا يؤسف له أنّه يتعذّر علينا، في إطار هذا المؤلّف، أن ندخل في تفاصيل المسألة التاريخيّة، ممّا يستلزم بحثًا ضخمًا وطويلاً جدًا. لا بدّ لنا بالأحرى (وذلك من حقّنا) من أن نحصر كلامنا في النقطة الحاسمة التي يتمحور حولها كلّ ما تبقّى وهي: بُنوّة المسيحِ الإلٰهيّة. وإذا ما عرضنا للمسألة من طريقٍ دقّةٍ في اللغة تتجنّب خلْط الأمور التي نشاء رؤيتها مرتبطة، تمكنّا من التوصّل إلى الإثباتاتِ التاّلية.

ج) صوابيّة العقيدة المسيحانيّة

حول «الإنسان الإلٰهي»

إنّ مفهوم الإنسان الإلٰهي والإنسان – الإلٰه لا أثَر له في العهد الجديد. وعلى عكس ذلك، لا أثَر، في العصور القديمة، لإطلاق تسمية «ابن الله» على «البشر الإلٰهيّين». وهنا حدثان لهما شأن. فالمفهومان مستقلاّن تاريخيًّا كل الاستقلال ولا علاقة بينهما لا ألسُنيّة ولا واقعيّة. فالكتاب المقدّس، من جهة، يجهل «الإنسان الإلٰهيّ»، والعصور القديمة، من جهة ثانية، تجهل فكرة البنوّة الإلهية في إطار البشر الإلٰهيّين. وثمّة أبحاث أحدث عهدًا تقيم الدليل على أنّ استعمال مفهوم «الإنسان الإلٰهيّ» قبل العهد المسيحيّ قلّما تثبته الوثائق؛ ولن نقع عليه إلّا في ما بعد[١٤]. ولكن، حتى في معزل عن هذا الحدث، يبقى أنّ تسمية ابنِ الله، مع كل ما تنطوي عليه، لا يمكن تفسيرها انطلاقًا من

تسمية الإنسان الإلهيّ وفكرته: إنّ بنيتَي التفكير، من الوجهة التاريخيّة، لا رابطَ بينهما ولم تتّصل إحداهما بالأُخرى.

المصطلحاتُ الكتابيّة وعلاقتها بالعقيدة

يجدر بنا أن نميّز بوضوح في مصطلحات العهد الجديد بين تسمية «ابنِ الله» ومجرّد تسمية «ابنٍ». فالتسميتان، بالنسبة الى ذاك الذي لا يتصرّف بدقّة، قد تعنيان الشيء نفسه تمامًا؛ والواقع أنّ التسميتَين تنطويان، الى حدٍّ ما، على علاقات تربطها وتميلان الى التقارب أكثر فأكثر. ولكنّها تنتميان اساسًا الى ميدانين مختلفين كلّ الاختلاف وأصلَين مختلفين وتعبّران عن واقعَين مختلفَين.

١) «**إبنُ الله**». إنّ عبارة «ابن الله» تنبثق من علم اللاهوت الملكيّ في العهد العتيق، الذي يرتكز على إزالة الميثولوجيا من علم اللاهوت الملكيّ الشرقي والذي يعبّر عن نقل هذا الأخير الى علم لاهوت اختيار إسرائيل. والمثال الكلاسيكيّ على هذا السياق (أعني تبنّي علم لاهوتِ الملكيّ في الشرق القديم وإزالة ميثولوجيّته الكتابية في اتجاه فكرة الاختبار) توفّره الآيتان ٧ و ٨ من المزمور ٢ اللتان ألّفتا النص الذي غدا في الوقت نفسه إحدى نقاط الانطلاق الحاسمة بالنسبة الى الفكر للسيحانيّ. يُوجَّه في هاتين الآيتين الى ملك إسرائيل الوحيُ الإلهيّ التالي: «أنتَ ابني، أنا اليومَ ولدتكَ. سَلْني فأُعطيكَ الأممَ ميراثًا لكَ وأقاصيَ الأرض مِلكًا لكَ». إنّ هذه العبارات التي تندرج في إطار تنصيب ملوك إسرائيل تنبثق، كما أسلفنا، من طقوس التتويج في الشرق القديم حيث درج إعلان الملك ابنًا لله الذي وَلَدَه الله ولادة أسطوريّة. أمّا في بابل فسبق أن أُزيلت ميثولوجية الطقوس نفسها وفُهمت فكرة بنوّة الملك الإلٰهية خصوصاً من حيث هي عملٌ قانونيّ(١٥).

لقد تبنّى البلاطُ الدّاوديُّ هذه الصيغةَ فأزال عنها بالتأكيد البُعْدَ الأسطوري كليًّا. فأحلّ محلّ فكرة ملك ولدته الألوهة ولادةً جسديّة، ذاك التصوّرَ الذي يرى أنّ الملك أصبح ابنًا هنا والآن؛ إنّ عمل التوليد يقوم في عملية الاختبار من قِبَل الله. فالملك ابنٌ ليس لأنّ الله وَلَدَه بل لأن الله اختاره. ما من لجوء إلى سياق جسديّ بل هناك قدرةُ إرادةٍ إلٰهية تخلق كائنًا جديدًا. وتنطوي فكرة البنوّة هذه على لاهوت الشعب المختار أيضاً. وفي نصوص أَقدم عهدًا، دُعي إسرائيل مولودًا بكرًا من قِبل يهوه وابنَه الحبيب

(راجع سفر الخروج ٤ : ٢٢) ولئن حُوِّل هذا التعبير، في عهد الملوك، إلى الملك، فمردّ ذلك الى أنّه يوجز في ذاته ومن حيث هو خَلَفُ داود، دعوةَ إسرائيل؛ إنّه ممثّل إسرائيل ويجمع في نفسه سرَّ الوعد والدعوة والمحبة التي تقوم على إسرائيل.

ثمّة أكثرَ من ذلك. فإنّ تطبيق الطقوس الملكيّة الشرقيّة على ملك إسرائيل، كما فعل المزمور، سيبدو، إزاء وضع إسرائيل الملموس، وكأنّه دُعابة قاسية. كان من المعقول أن يُقال للفرعون أو لملك بابل لدى تنصيبهما: «فأُعطيك الأمم ميراثًا لك وأَقاصيَ الأرض مِلكًا لك. ترعاهم بعصاً من حديد وكإناء خزّافٍ تُحَطِّمُهُم». لقد طابق هتافاتٍ كهذه طموحٌ إلى السيطرة الكلّية لدى هذين المِلكَين. بيد أنّ تلك الألفاظ التي انطوت على معنى في وضع القوّتين العظميَين اللتين جسّدتهما مصر وبابل، تُفضي، عندما تطبّق على ملك جبل صهيون، الى سخرية بحتة، لأنّ ملوك الأرض لم يكونوا ليرتعدوا أمامه على الإطلاق، بل إنّه هو الذي يرتعد أمامهم. إنّ الكلام على سيطرة كلّية في ما يتعلّق بمُلَيكْ بائس مثله، كان يبدو مضحكًا تقريبًا. وبتعبير آخر، إنّ معطف المزمور الذي استعاره من الطقوس الملكية الشرقية، هو فضفاض بالنسبة الى كتفَيْ الملك الحقيقي الذي حَكم جبل صهيون. لذا، كان من منطق التاريخ أن يغدو ذلك المزمور الذي بدا، في الوضع الحاليّ، غيرَ قابل للاحتمال تقريبًا، مجاهرةً برجاء ذاك الذي سيطبَّق عليه ذات يوم في حقيقته كلّها. ويعني ذلك أنّ اللاهوت الملكيّ انتقل، في مرحلة أولى، من لاهوت توليد الى لاهوت اختيار، ثم انتقل، في مرحلة ثانية، من لاهوت اختيار إلى لاهوتِ رجاءِ ملكٍ آتٍ. ويغدو وحي التّنصيب أكثر فأكثر التعبيرَ عن الوعد بأنّ ملكًا سيأتي ذات يوم ويمكننا أن نقول بحق: «أنت ابني أنا اليومَ وَلَدتكَ. سَلْني فأُعطيك الأمم ميراثًا».

يرتبط استخدام الجماعة المسيحيّة البدائيّة الجديد لذلك النص بتلك النقطة الدقيقة. ولا شك أنّ تطبيق تلك الآيات من المزمور على المسيح قد حدث لأوّل مرّة في إطار الإيمان بقيامته. فيعتبَر حدث قيامة المسيح من قِبَل المسيحيّين الأوائل كالآونة التي أمسى فيها وحيُ المزمور الثاني من صميم الواقع. لا شك في أنّ التناقض هنا ليس أقلّ شأنًا. الواقع أنّ الاعتقاد بأنّ الذي مات على الجلجلة هو أيضاً ذاك الذي توجَّه إليه ذلك الكلام، يبدو على جانب غريب من التناقض. ماذا يعني ذلك التطبيق للعبارة؟ إنّه يعني أنّ رجاء إسرائيل الملكيّ قد تحقّق في ذاك الذي مات على الصليب وقام من الوجهة

الإيمانيّة. وهو يعبّر عن الاعتقاد الراسخ بأنّ الذي قال له الله: «انت ابني أنا اليوم وَلَدتكَ» هو ذاك الذي مات على الصليب وتخلّى عن كل سلطةٍ دُنيويّة (ولنفهم هنا خلفيَة ألفاظ المزمور حيث المقصودُ ملوكٌ دنيويّون يرتعدون وحيث الكلامُ على حكومة مستبدة تحطّم) وذاك الذي وضع جانبًا جميع السلطات ولم يقذف، كما يفعل ملوك هذا العالم، بالآخرين إلى الموت بدلاً منهم، بل ينطلق هو نفسه الى الموت في سبيل الآخرين، وأدرج معنى الوجود البشريّ لا في القوّة التي تثبت نفسَها بنفسها بل في وجود يتّجه جَذْريًّا الى مصلحة الآخرين وكان حتى ذلك الوجود بالنسبة الى الآخرين، كما يقيم الصليبُ الدليلَ على ذلك. إنّ المؤمنين يدركون في المسيح المصلوب ما معنى ذلك الوحي وما معنى الاختيار: لا امتياز وقوّة لمصلحة الذات، بل خدمةٌ للآخرين. فيه يتجلّى معنى تاريخ الاختيار ومعنى الملكيّة الحقيقيّ التي تعني دومًا «تمثيلاً». إنّ ما تنطوي عليه لفظة «تمثيل» هو أنّ نكون هنا من أجل الآخرين وبدلاً منهم، وهي باتت ذات معنى آخر. إنّ الوحي الإلهي القائل: «أنت ابني أنا اليوم – في هذا المكان – وَلَدتكَ. سَلْني فأُعطيكَ الأممَ ميراثًا لكَ وأقاصي الأرض مِلكًا لك» ينطبق على ذاك الذي أخفق كليًّا وعُلّق على الصليب ولم يعد من موطئ لقدمَيه واقتُرع على ثيابه وبدا الله نفسُه متخلّيًا عنه.

إنّ مفهومَ «ابنِ الله» الذي دخل، من خلال تفسير القيامة والصليب بواسطة المزمور، في المجاهرة بالإيمان بيسوع الناصري على هذا الوجه وبهذا الشكل، لا علاقة له بالفكرة الهلّينيّة القائلة بالإنسان الإلهي؛ ولا قائمةَ لتفسير له انطلاقًا منها. إنّه يمثّل بالأحرى المرحلة الثانية من عملية إزالة ميثولوجيّة فكرة الملك الشرقيّة التي سبق العهد العتيق وأزال ميثولوجيتها مرّة أولى. إنّها تشير الى يسوع من حيث هو وارث الكون الحقيقيّ ووارث الوعد، الذي يحقّق فيه اللاهوت الداوديّ. ويبدو، في الوقت نفسه، أنّ فكرة الملك المطبَّقة على يسوع عبر تسميته «ابنًا»، تلتقي فكرة الخادم. إنّه، من حيث هو ملك، خادمٌ، وهو، بصفته خادمًا، ملكٌ. وهذا التداخل الأساسيّ بالنسبة الى الإيمان بالمسيح، يمهّد له العهدُ العتيق من حيث المعنى وحتى من حيث المصطلح في الترجمة اليونانيّة. فإنّ لفظة παῖς التي تستخدَم لتسمية خادم الله، من شأنها أن تعني «ولدًا» على السواء. وسوف يغدو هذا المعنى المزدوج، في ضوء حَدَث المسيح التاريخيّ، إشارةً إلى التماثل الداخليّ للمعنيَينْ في يسوع[١٦].

ولقيت المساواة بين الابن والخادم وبين المجد والخدمة، التي نُفضي إليها والتي تقودنا

الى تأويل جديد كل الجدّة لفكرة الملك وفكرة الابن، اعظمَ تعبير عنها بلا شك في رسالة القدّيس بولس الى الفيليبيّين (٢ : ٥ – ١١)، وبالتالي في نصٍّ برز كليًّا على أرض المسيحيّة الفلسطينيّة. وهو يحيلنا على مثال أساسي على مشاعر يسوع الذي لم يمسك بمساواته بالله إمساكًا غيورًا، تلك المساواة التي تخصّه قانونًا، ولكنه التزم وضع الخادم المتواضع ليصل إلى فقدان مِلْكِيَّةِ ذاته. إنّ اصطلاح التخلّي (evacuatio) المستخدَم في النص اللاتينيّ يعني أنّه «أفرغَ نفسَه تمامًا»: لقد تخلّى عن أن يكون لذاته فدخل الديناميّة الصرفَ التي تنطوي عليها عبارةُ «من أجل». ولكنّ النص يُردف قائلاً إنّه أمسى بذلك عينِه سيّدَ العالم والكون كلّه الذي يقوم بالسجود أمامه أي بطقسِ الخضوع وفعله الذي يحق للملك الحقيقيّ دون سواه. وهكذا يبدو ذاك الذي يطيع بحريّة السيّدَ الحقيقي؛ وإنّ ذاك الذي وَضَع نفسه إلى أقصى حدّ من بذْل الذات، أمسى بذلك عينه سيّدَ العالم. إنّ ما تكشّف لنا من اعتبار حول الثالوث الأقدس، نلقاه هنا بالاستناد الى نقطة انطلاق أُخرى: إنّ مَن لا يتعلّق قط بذاته ولكنّه يجسّد العلاقة البحت، يطابق بذلك المطلق ويصبح سيّدًا. إنّ السيّد الذي يركع أمامه الجميع هو الحَمَل المذبوح تضحيةً، وهو يمثّل وجودًا هو عملٌ محض و«كينونةٌ من أَجْلْ» بحتةٌ. إنّ الطقوس الكونيّة والعبادة من قِبَل الكون تنتشر حول ذاك الحمل. (رؤ، ٥).

ولكن، لنعد إلى مسألة تسمية «ابن الله» وموضعها في العالم القديم. فيجب أن نلحظ أنّ هذه التسمية لها، بعد كل حساب، مواز أَلسُنيّ وواقعيّ في العالم الهلّينيّ الرومانيّ. ولكنّ هذا الموازي ليس فكرة «الإنسان الإلٰهي» التي لا علاقة لها به. إنّ الموازي الحقيقيّ الوحيد، في العصور القديمة، لتسمية يسوع «ابن الله» (الذي هو التعبير عن مفهوم جديد للسلطان والمَلكية والاختيار وحتى الوضع البشري) نلقاه في تسمية الامبراطور أغسطس «ابن الله» (١٧). إنّنا نجد هنا، في الواقع، اللفظة الدقيقة التي يصف بها العهد الجديد معنى يسوع الناصريّ. إنّ تسمية «ابن الله» ترقى الى العبادة الرومانية للامبراطور وإليها وحدها، وذلك في نهاية العالم القديم وكذلك إيديولوجيا الشرق الملكيّة؛ ولا أثر لتلك التسمية في موضع آخر ولا إمكان لها نظرًا الى وفرة معاني كلمة «الله» (١٨). وهي لا تبرز إلّا حيث يحدث لجوءٌ الى الإيديولوجيا الملكيّة الشرقيّة التي هي منشأها. وبتعبير آخر، إنّ تسمية «ابن الله» ترتبط بلاهوت روما السياسيّ؛ وهي تحيلنا إذًا على قرينة أصليّةٍ مماثلة الى قرينة نَجمَ عنها، كما أسلفنا، «ابنُ الله» كما نلقاه في العهد

الجديد. التسميتان تنبثقان، في الواقع، على رغم انفصالها وانتهاجها طرقًا مختلفة، من المصدر نفسه وتحيلان على ينبوع مماثل واحد. إنّنا نحفظ إذًا أنّ تعبير «ابن الله» هو جزء من لاهوتٍ سياسيّ في الشرق القديم ثمّ في روما الامبراطوريّة. وفي العهد الجديد، أعادت إسرائيل تفسير ذاك التعبير في إطار لاهوتِ اختيار ورجاء، فتحوّل مرّة جديدة باندراجه في بُعدٍ جديد لدى الفكر. وهكذا، نبتت، انطلاقًا من الجذْر نفسه، نباتاتٌ مختلفة جدًّا. ولقد قابل عمليًّا، في المناقشة التي سرعان ما أمست حتميّةً بين المجاهرة بيسوع كابنٍ لله والمجاهرة بالامبراطور كابنٍ لله، الاسطورة التي أُزيل الجانب الأسطوريّ منها والأسطورة التي بقيت على حالها. فإنّ زعم سلطان الامبراطور – الإله الروماني الكلّي يتعارض طبيعيًّا واللاهوت الملكيّ والامبراطوريّ الذي تحوّل كليًّا والذي يحرّك المجاهرة بيسوع كـ«ابنِ الله». لذا، أصبحت الشهادة تحريضاً ضد تأليه السلطة السياسيّة (١٩).

٢) «الابْن». علينا أن نميّز تمييزًا مطلقًا التسمية التي يطلقها يسوع على نفسه عندما يدعو نفسه «الابنَ» من مفهوم «ابنِ الله» كما حدّدناه. إنّ تعبير «الابن» ذاك يندرج في إطار تاريخي آخر ويرتبط بقاموس لغويّ آخر. إنّه يرتبط بلغة الألغاز التي في الرموز، التي استخدمها يسوع على أثر الأنبياء وأرباب الحكمة في إسرائيل. وإنّ هذه اللفظة، إلى ذلك، ليست معدَّة للإعلان على الملإ، بل هي مخصّصة لدائرة تلامذة يسوع الخاصة جدًّا. وإنّ منشأها الحقيقي من المرجّح أن نلقاه في حياة المسيح المبنيّة على الصلاة. وهي تطابق لفظة «أبًّا» (٢٠) التي يتوجّه بها يسوع إلى الله توجّهًا جديدًا كلّ الجدة. يقيم يواكيم إرميا الدليلَ، بفضل تحاليل دقيقة، على أنّ الكلام الذي يرويه العهد الجديد اليونانيّ في اللغة الآراميّة، التي هي لغة يسوع الأصليّة، هام جدًّا للوقوف على طريقة يسوع الأصلية في التعبير. لقد كان الكلام ذاك من الإدهاش في جدّيته بالنسبة الى المستمعين ومن التحديد الدقيق لفرادة المعلّم وخصوصيّته، بحيث أخذ به كما هو. فبفضل ذلك الكلام ترانا وكأننا ما زلنا نستمع الى المعلّم وهو يتكلّم بصوته.

ومن بين روائع الكلام تلك حيث حافظت لنا الجماعة البدائيّة لهجة يسوع الآراميّة من غير أن تترجمها ورأت فيها بوجه واضح جدًّا يسوعَ بالذات، وردت المناجاة «أبّا» (يا أبتِ). وتختلف هذه اللفظة عن مناداة «يا أبتِ» التي كانت ممكنة في العهد العتيق، لكونها تمثّل عبارة علاقاتٍ حميمة (ويمكننا أن نقارنها بلفظة «بابا»، رغم أنّ «أبّا» اصطلاح أسمى) (٢١)؛ إنّ الطابع الحميميّ الذي ميّزها، حال دون تطبيق اليهودية لها

على الله ؛ فليس من شأن الإنسان الطمح بالاقتراب من الله إلى ذلك الحد. وانّ كونَ يسوع قد ابتهل على هذا النحو واستخدم تلك اللفظة للتعبير عن علاقاته بالله وأفصح بذلك عن شكل جديد من أشكال العلاقات الحميميّة بالله لم يَلِقْ إلّا به وحدَه ، ذلك ما ابتغت المسيحية البدائيّة الأخذَ به في محافظتها على اللفظة في جَهوريّتها الأصليّة.

والحال أنّ ذلك التعبير الابتهاليّ ، كما ألمعنا إلى ذلك ، يلقى موازيًا له ملائمًا في تسمية «الابنِ» التي أطلقها يسوعُ على نفسه. ويعبّر الاثنان معًا عن طبيعة ابتهال يسوع الخاصة وشعوره بالله الذي أتاح لأصدقائه الحميمين أن يستغرقوا فيه ، على نحو كتوم دونما ريب. ولئن استُمدَّت تسمية «ابن الله» ، كما أثبتنا ، من انتظار مجيء المسيح لدى اليهود ، وألّفت تعبيرًا مُشبَعًا بالمعطيات التاريخيّة واللاهوتيّة ، فترانا هنا أمام أمر مختلف كلّ الاختلاف وهو أسهل بكثير وأكثر قربًا بأشواط وأكثر عمقًا. ونستشفّ هنا تجربة الابتهال لدى يسوع ، تجربة قربه من الله التي تميّز علاقته به من علاقة سائر البشر ؛ على أنها ليست محصورة على المسيح ولكنّها ترمي الى جمع سائر البشر في إطار علاقتها المميَّزة. إنّ ما يبتغيه يسوع الى حدٍّ ما هو إدراجُهم في موقفه الشخصيّ إزاء الله ، بحيث يتمكّنون فيه ومعه من أن يبتهلوا مثله إلى الله قائلين «أبّا». ما من مسافة ينبغي أن تفرّقهم بعد ذلك ، لأنّ عليهم أن ينضمّوا الى ذلك القرب الذي هو واقعٌ في يسوع.

إنّ تسميةَ «ابنِ» تلك التي يطلقها يسوع على نفسه والتي قلّما نقع عليها في الأناجيل الأربعة المتوافقة (في إطار التعليم الموجّه الى التلامذة) يؤلّف الإنجيل بحسب القدّيس يوحنّا صُلْب صورة يسوع فيها والتي يمثّلها. وهذا يطابق كليًّا خط ذاك الإنجيل العام الذي يشدّد على واقع الأمور الداخلي أكثر بكثير. وتغدو تسميةُ «ابنٍ» محورَ التعريف بالسيّد ؛ وفي الوقت نفسه ، يتوضّح معنى اللفظة ، بفضل الخط العام في الإنجيل ، بأبعادها كلّها. ولمّا سبقنا وذكرنا الأساس من هذا القبيل في إطار تفكيرنا حول المذهب الثالوثيّ ، حسْبنا هنا إشارة وجيزة تعيد إلى ذاكرتنا الاعتباراتِ التي سقناها أعلاه.

إنّ تسمية «ابن» التي أطلِقَت على يسوع ليست ، بحسب القدّيس يوحنّا ، تعبيرًا عن سلطان شخصيّ يكون يسوع قد نسبه الى نفسه ، بل هي تعبير عن نسبيّة وجوده الكليّة. وإذا ما أُدرج يسوع كليًّا في هذه الفئة ، فذلك يعني أنّ وجوده يحدَّد بكونه نسبيًّا على التمام : فليس سوى «كينونة انطلاقًا من» و«كينونة من أجلْ» يطابقُ ، في تلك النسبية الكليّة ، المطلقَ. وهكذا ، تشتمل تسمية «ابنٍ» على تسميات تحديدِ يسوع بكونه

«الكلمة» و«الرسول». وإذا ما وصف القدّيس يوحنّا السيّدَ بتعبير استخدمه الله في نبوءة أشَعْيا: «هاأناذا»، فذلك يعني أيضاً الأمر نفسه، أي تلك الوحدة الكليّة مع عبارة «أنا هو» التي تنجم عن التضحية بالذات. إنّ صُلْب نظريّة يوحنّا المسيحيّة حول فكرة «الابن» التي بيّنا أعلاه أُسُسَها في الأناجيل الأربعة المتوافِقة ومن خلالها في المسيح التاريخيّ (أبّا) يؤلّفه بالضبط ما بدا لنا منذ البدء كنقطة انطلاق لكل نظريّة مسيحيّة، وهو تماثلُ العمل والكينونة، والنشاطِ والشخص، واندماج الشخص الكلّيّ في نتاجه، ومطابقة الفعل والشخص الفاعل بالذات، ذاك الشخص الذي لا يتريّث بل ينكبّ كليًّا على صنيعه.

من وجهة النظر هذه، يمكننا القول، في الواقع، إنّ ثمة ظاهرةَ إضفاءِ الكينونةِ على الأمور، لدى القدّيس يوحنّا، وهي عودة الى الكينونةِ المتجاوزةِ الطابعَ الظاهراتيّ في الوقائع البسيطة فلم يعد المقصودِ مجرّد العمل والفعل والكلام والتعليم من قِبَل المسيح؛ فالملحوظ هنا بالاحرى أنّ مذهبه هو، في الأساس، هو بالذات. إنّه بكلّيته ابنٌ وكلامٌ ورسالة؛ وإنّ نشاطه يبلغ حتى جوهر كينونته وهو يؤلّف معه وحدة لا تتجزأ. وإنّ هذه الوحدة بالضبط بين الكينونة والنشاط هي التي تجسّد أصالته. وإنّ هذا «التجذير» للشرح المسيحانيّ وهذا اللجوءَ الى علم الكائن لا يعنيان، بالنسبة الى ذاك الذي يجيد رؤية الأمور في علاقاتها ومضامينها، إهمالاً للمعطيات السابقة. وليست المسألة خصوصاً مسألة إحلالِ مسيحانيّة منتصرة محلّ مسيحانيّةِ الخدمة، فلا تعود ثمّة حاجةٌ الى الإنسان المصلوب والخادم ويُصار الى تجديد اختلاف أسطورة الله الأُنطولوجيّ بدلاً من ذاك الإنسان. وعلى نقيض ذلك تمامًا، فإنّ ذاك الذي أدرك حقًّا سياق الأمر، عليه أن يقرّ بأنّ المعطيات السابقة لا تُسبَر أغوارُها إلّا انطلاقًا من المرحلة الحاليّة. إنّ كون يسوع خادمًا لم يعد يتجلّى كنشاط ينعزل فيه شخصه في ذاته، بل يخترق وجودَ يسوع كلّه بحيث إنّ كينونته عينَها هي خدْمة. ومردُّ كون هذه الكينونة بكاملها ليست سوى خدمة بالضبط إلى انّها كينونة بَنَويّة. ومن هذا المنطلق يبلغ تغيّرُ القيَم الذي قامت به المسيحيّة غايَته المنشودة، في تلك المرحلة وحسب. وفي تلك المرحلة، يغدو واضحًا وضوحَ الشمس في رائعة النهار أنّ مَن يضع نفسه كليًّا في خدمة الآخرين ويأخذ على نفسه الترفّع التام وبذْل الذات ويغدو ترفّعًا وبذلاً للذات على الإطلاق، هو الإنسان الحقيقي وإنسان المستقبل الذي يلتئم فيه الإنسان والله.

إنّ ذلك يخوّلنا التقدّم خطوةً: فإنّ معنى عقائد نيقيا وخلقدونيا يصبح واضحًا. لم يشأ أولئك القوم إلّا إثبات ذلك التماثل بين الخدمة والكينونة الذي يتجلّى فيه مضمون العلاقة بين «الأبّا» والابن كلّها. وهذه التعابير العقَدِيّة لا تندرج، بنظرتها المسيحية المسمّاة «أُنطولوجية»، في امتداد فِكَرٍ أُسطوريّةٍ تقول بالتّوليد. وإنّ مَن يزعم ذلك يثبت أنّه لا يفقه شيئًا ممّا جرى في مجمع خلقدونيا ومن المعنى الحقيقي لعلم الكائن وحتى من التأكيدات الأُسطوريّة التي هي في الوجهة المعارضة. لم تتكوّن تلك العقائد انطلاقًا من فِكَر أسطوريّة تقول بالتوليد، بل إنّها تكوّنت انطلاقًا من شهادة القدّيس يوحنا التي هي بدورها مجرّد امتدادٍ لحوار يسوع مع أبيه، و«كينونته من أجل» البشر حتى التضحية على الصليب.

وإذا مضينا في هذا التحليل لم يتعذّر علينا أن نرى أنّ أُنطولوجيّة الإنجيل الرابع والمجاهرات القديمة بالإيمان تنطوي على حاليّة جذريّة أكثر بكثير من كل ما يحمل اليوم عنوانُ الحاليّة. وسأكتفي بمثل واحد هو إثبات بولتمان في موضوع بنوّة يسوع الإلٰهية، إذ يقول: «كما أنّ الجماعة الأُخْرَوية – إكليسيًا – ليست حقًّا «إكليسيًا» إلّا من حيث هي حدث، كذلك فإنّ سلطان المسيح وألوهيته ليستا دومًا سوى حدَث»[٢٢]. في هذا الشكل من الحاليّة، تبقى الكينونة الحقيقية للإنسان يسوع سكونيًّا وراء حدث «الكينونة الله» و«كينونة السيّد»؛ تبقى إذًا كينونةَ إنسانٍ عادي؛ والحقيقة أنّ الحدث لا يؤثّر فيها فهي ليست سوى النقطة الرَضيّة التي تتفجّر فيها الشرارة. وهي نقطة يتّفق أن تصبح فيها ملاقاةُ الله كلّ مرة، في استماع الكلام، وعلى نحو حاليّ، واقعًا بالنسبة الى أحدهم. وكما أنّ كينونة يسوع تبقى سكونيًّا وراء الحدث، كذلك كينونة الإنسان لا يمكن أن يؤثّر فيها الإلٰهيّ إلّا في دائرة الأحداث المتجدّدة أبدًا. وهنا أيضاً لا تتحقّق ملاقاة الله كل مرّة إلّا في ضوء الحدث الوامض، ولا مشاركةَ في ذلك للكينونة. واللاهوتُ هذا يعبّر، على ما يبدو لنا، عن ضرْب من اليأس إزاء الكينونة بالذات، يومًا ما، من أن تصبح فعلاً.

وعلى نقيض ذلك، تمضي دراسة القدّيس يوحنّا للمسيح ونظرية الكنيسة حول المجاهرات بالإيمان، أبعد من ذلك في راديكاليّتهما فتقرّان بأنّ الكينونة نفسَها هي عمل، وتقولان إنّ يسوع هو عملُه بالذات. ولا أثَر لإنسان يُدعى يسوع بالإضافة إلى ذلك وفي المركز الثانوي، يفلت من ذلك التأثير. إنّ كينونة يسوع هي فقط حاليّةُ العلاقات بين لـ«إنطلاقًا من» والـ«من أجلْ». وهذه الكينونة، بفعل عدم انفصالها عن حاليّتها،

تُطابق اللهَ؛ إنّها تغدو، في الوقت نفسه، الإنسانَ المثاليّ وإنسان الغد الذي يمكننا أن نستشفّ من خلاله إلى أيّ مدى ما زال الإنسان كينونةَ الغدِ التي يجب تحقيقها، وكذلك بداءةَ الإنسان في مسيرته ليكون هو نفسَه. وعندما نفقه ذلك ندرك أيضاً سبب عدم كفاية الظاهراتيّة والتحاليل الوجوديّة وحدَها، على رغم فائدتها الجمّة، في ميدان دراسة المسيح. فهي لا تذهب في العمق كما ينبغي، لأنّها لا تبلغ الكينونةَ الحقيقيّة.

رابعًا: طرق دراسة المسيح

أ) لاهوت التجسُّد ولاهوت الصّليب

إنطلاقًا من تلك الأضواء على الموضوع، في استطاعتنا الآن أن نعرض ما زال قيد التّوضيح من الإثباتات الأساسيّة في دراسة المسيح. ولقد كان تأمُّلُ يسوع، في تاريخ الإيمان المسيحي، مصدرَ خَطَّيْ تطوّرٍ مختلفَين: لاهوت التجسُّد المنبثق من الفكر اليونانيّ والذي هَيْمَن في التقليد الكاثوليكيّ شرقًا وغربًا، ولاهوت الصليب الذي توطّد، بعد القدّيس بولس والأشكال البدائية للإيمان المسيحيّ، على نحوٍ حاسم في فكر الإصلاح الدينيّ. أللاهوت الأوّل يتكلّم على الكينونة ويدور حول إنسانٍ هو الله بالذات وبالتالي حول الله الإنسان؛ ويغدو هذا الواقع الخارق، بالنسبة إلى ذاك اللاهوت، النقطة الحاسمة على الإطلاق. وأمام ذاك الحدث يجعل الله والإنسان متّحدَين، ويجعل الله انسانًا، تتستّر سائر الأحداث الخاصة التي تعقبه، وتمسي، بالقياس الى ذلك، عاجزة عن أن تكون إلّا ثانويّة؛ وتبدو ملاقاةُ الله والإنسان الحميمةُ تلك كالحدث الحاسم والمنقِذ وكالمستقبل الحقيقيّ للإنسان الذي يترتّب في النهاية أن تتلاقى جميعُ الخطوط فيه.

وعلى نقيض ذلك، لا يبتغي لاهوت الصليب التزام أُنطولوجيّة كهذه؛ إذ يتكلّم، بدلاً من ذلك، على الحدث؛ وهو يتعقّب شهادة البدايات حيث لا اهتمام بعدُ بكينونة الله بل بعمله في الصليب والقيامة، وهو الذي تغلّب على الموت وأظهر يسوع بمظهر سيّد البشريّة ورجائها. وينجُم، من نقطتَي الانطلاق هاتين، مختلفُ الاتجاهات. فلاهوت التجسُّد يميل الى نظرة سُكونيّة ومتفائلة. وتبرز خطيئة الإنسان بسهولة كمرحلة انتقال عابرة ذات أهمية ثانويّة جدًّا. ما هو حاسم من وجهة النظر هذه ليس أنّ الإنسان في حالة

خطيئة وأنّ عليه أن يتوب، فالمقصودُ أكثر بكثير من مجرّد تكفير عن الماضي. والمهمّ هو التقدّم شطرَ الوحدة الحميمة بين الإنسان والله. وعلى نقيض ذلك، يقود لاهوت الصليب بالأحرى الى مفهوم ديناميّ وحاليّ للمسيحيّة، يرافقه موقف نقدي إزاء العالم. وليست المسيحيّة، تبعًا لذاك المفهوم، سوى الانقطاع الذي يجري، على وجه متقطّع ومتجدّد أبدًا، في السلامة واليقين اللذين يضعهما الإنسان في نفسه وفي مؤسّساته التي منها الكنيسةُ.

إنّ نظرة سريعة على هذين الشكلين التاريخيَّين الكبيرين لمفهوم المسيحيّة تحول دون السعي الى استنتاجات مُغالية في التبّسيط. في هذين التركيبين الأساسيين في المسيحية، أعني لاهوتَ التجسُّد ولاهوتَ الصليب، يرتسم قطبان لا يمكن دمجهما أبدًا في تركيب أعلى، من غير أن نفقد جوهر كلٍّ منهما. فينبغي لهما أن يبقيا كقطبين يُصلح أحدهما الآخرَ، ويعودان في تكامليّتهما الى الكلّ. على أنّ أفكارنا من شأنها أن تجعلنا نستشفّ شيئًا شبيهًا بالوحدة النهائيّة بين وجهتَي النظر، تلك الوحدة التي تجعل من الاثنين ممكنتَين من حيث هما قطبان وتحول دون أن تتصدّعا لأنّهما متناقضتان. ولقد تكشّف لنا، في الواقع، أنّ كينونة المسيح (لاهوت التجسّد) هي حاليّة، وهي تجاوز للذات وخروج من الذات. وهي ليست كينونة مجمَّدة في ذاتها بل فعل لأنّ المسيح في إرساله أصبح ابنًا وخادمًا. وعلى نقيض ذلك، ليس ذاك الفعل فعلاً وحسب بل كينونة، ويبلغ حتى أعماق الكينونة ويُطابقها. وهذه الكينونة خروجٌ وتحوُّل. ولكن يتحتّم عندها أن تقود نظرية التجسّد والكينونة المُعاد فهمها هنا إلى لاهوتِ صليب، وأن تطابقها. وعلى نقيض ذلك، يترتّب على لاهوتٍ صليب يبتغي بذْل جميع أبعاده، أن يصبح دراسة مسيحانيّة للابن والكينونة.

ب) دراسةُ المسيح وعلمُ الخلاص (الخريستولوجيّة والسوتيريولوجيّة)

إنطلاقًا من المعطيات المقرَّرة على هذا النحو، يتجلّى في الختام التماسكُ الداخليّ الذي نجده تحت لواءِ نقيضة يرسمها التاريخ، وهي نقيضة تنتمي عن كثب إلى تلك التي نظرنا فيها. فخلال التطوّر التاريخيّ للإيمان المسيحيّ، جرى فصلٌ تدريجيّ بين ما دُرج على تسميته «دراسة المسيح» و«علم الخلاص». وما عُنيَ به دراسة المسيح مذهب كينونةِ يسوع؛ ولقد تقوقعت هذه الكينونة أكثر فأكثر في برجها العاجيّ شأن استثناء في المستوى

الأُنطولوجيّ ؛ وجُعل منها موضوع تأمُّل في حال غير عاديّة وغير مفهومة ، تتعلّق بيسوع وحدَه . وعُنيَ بعلم الخلاص مذهبُ خلاصِ البشر : فبعد إنعام النظر في اللُّغز الأنطولوجيّ القائم في وحدة الإنسان والله في يسوع ، جرى تساؤل على ما فَعَل يسوع وعلى طريقة تأثير نتائج عمله فينا . والفصل بين السؤالين ، أي جعلُ الشخص ونتاجه موضوعَيْ تأمّلات وأبحاث منفصلة ، يقودنا الى تحويل الأمرين الى مسألتين مُبْهمَتَين ومستحيلتَين . وحسبُنا أن نلقي نظرة الى الكتب التي تتناول العقيدة لنتبيّن مدى تعقّد النظريّات في الحالتين ، نظرًا الى تعذّر فِقْهِ كلّ منهما على حدة . وحسبي أن أذكّر بالمفهوم المسيحيّ الشائع المتعلّق بالخلاص . فهو يرتكز على ما سُمّي بنظرية التّوبة التي أعدّها أنسليم دُه كانتوربرى في بداية القرون الوسطى والتي حدّدت الوعيَ الغربيّ تحديدًا ماضيًا في الحصريّة . وهي ، حتى في شكلها الكلاسيكيّ ، أفضت الى أُحاديّة الجانب . إلّا أنّنا ، إذا ما اعتبرناها على النحو المبسَّط الذي أوجده الوعي المسيحيّ المشترك ، بدت فعلاً لمظهر إواليةٍ قاسية يتعذّر علينا القبول بها أكثر فأكثر .

وَضَع أنسيلم دُه اكنتوبربري (حوالى ١٠٣٣ – ١١٠٩) نصبَ عينيه استنتاج أعمالِ المسيح بواسطة الأسباب الضرورية ، وإقامة الدليل بما يتعذّر دحضه على أنّه تحتّم على هذه الأعمال أن تتحقّق كما تحقّقت فعلاً . وهاكُمْ تفكيرَه في خطوطه العريضة : إنّ خطيئة الإنسان الموجّهة الى الله قد ألحقت أَفدح الأضرار بنظام العدل وألحقت أشدّ الآثام بالله . هناك وراء هذا الإثبات فكرةٌ تقول بأنّ الإساءة هي في مستوى ذاك الذي نسيء إليه ؛ فالإساءةُ التي تصيب متسوِّلَ نتائجها مختلفةٌ عن تلك التي تمسّ رئيسَ دولة . فعبء الإساءة يتوقّف على ذاك الذي تُلحق به . فما دام الله لامتناهيًا تغدو الإساءةُ التي توجّهها البشريةُ إليه بالخطيئة ذاتَ عبء غير متناهٍ . فلا بدّ إذن من استعادة الحق السَّليب ، لأنّ الله هو إله النظام والعدل ، هو العدل بالذات . ولكن ، نظرًا الى مستوى الإساءة ، بات من الضروريّ توافرُ تعويض لامتناهٍ . والحال أنّ الانسان عاجز عنه . فإنّ كان هو قادرًا على أن يسيء إساءةً لامتناهية بما لديه من طاقة على ذلك ، فهو عاجز عن توفير تعويضٍ لامتناهٍ : فما يقدّمه من حيث هو متناهٍ ، لا يسعه إلّا أن يكون متناهيًا . فقوّته على الهدم تتقدّم قدرتَه على البناء . وهكذا تقوم دومًا هوّة لامتناهيةٌ بين جميع التكفيرات التي قد يسعى الإنسان إليها من جهة ، وأهمية خطإه من جهة ثانية ، وهي هوّة لن يتمكّن أبدًا من التغلّب عليها . وكلّ حركة توْبة ليس من شأنها إلّا الدلالة على عجزه عن ردْم الهوّة اللامتناهية التي حفرها بنفسه .

فهل يظل النظام إذًا مُقَوَّضاً إلى الأبد وهل يبقى الإنسان مُحْتَجَزًا أبدًا في هوّة خطإه؟ وهنا يفضي الأمر بأنسيلم الى صورة المسيح. وجوابُه هو التالي: الله نفسه يزيل الجوْر، ليس (كما في مقدوره أن يفعل) عن طريق عفو عام لا يسعه في كل حال التغلّب في العمق على ما حدث. فاللامتناهي بالذات يصبح إنسانًا، ومن حيث هو إنسان ينتمي الى جنس المسيئين ولكنّ له قدرةَ تعويض لامتناهٍ حُرِمَها البشر العاديّون، وهو بالتالي يوفّر التوبة الضروريّة. وهكذا يكون الخلاص من صنيع النعمة. وهو كذلك إحياءٌ للعدل. وظنّ أَنسيلم أنّه أعطى بذلك الجواب الحاسم على مسألة «لِمَ الإلهُ الإنسانُ؟» الصعبة، على مسألة سبب التجسُّد والصليب؛ ولقد ترك هذا المفهوم أثرًا بالغًا في الألف الثاني من المسيحيّة في الغرب؛ فالمسيح، بحسب ذاك المفهوم، تحتّم عليه أن يموت على الصليب ليمسح الإساءة اللامتناهية التي اقتُرفت، فيعيد النظام المقوَّض.

ينبغي لنا ألّا ننكر أنّ هذه النظريّة تنطوي على مشاعر حدسيّة حاسمة من الوجهة الكتابيّة ومن الوجهة البشريّة عمومًا؛ وإنْ نحن عنّينا أنفسنا اقتفاءَ سيرورتها الى حدٍّ ما، فإنّنا لن نعجز عن ملاحظة ذلك الأمر. فهي، من هذا القبيل، جديرة بالإهتمام على الدوام، من حيث هي مسعى إلى جمع العناصر الخاصة في النصّ الكتابي، في تركيبٍ رحْب وتام. وهل يصعب علينا أن نرى أنّه، على رغم جميع المفاهيم الفلسفيّة والقانونية المستخدَمة هنا، تبقى الحقيقة المهيمنة هي الحقيقة التي يعبّر عنها الكتاب المقدّس بالعبارة الوجيزة «من أجلْ»، والتي تعني أنّنا نحن البشر لا نحيا فقط من الله مباشرةً وإنّما يحيا بعضنا من بعض ونحيا في النهاية من ذاك الذي عاش من أجل الجميع؟ ومن ذا الذي لا يتّضح له من ذلك أنّ روح موضوع الإختيار الكتابي يبقى قابلاً للإدراك في تخطيطيّةِ نظرية التّوبة، ذلك الموضوع القائل بأنّ الاختيار ليس امتيازًا لدى الذي اختبر بل هو دعوة إلى أن يكون من أجل الآخرين؟ تلك النظرية دعوة إلى ذاك الـ«من أجلْ» الذي ينكر فيه الإنسانُ نفسَه بشجاعة ويُقلع عن التمسّك بذاته توصّلاً الى التجرّؤ على الوثوب إلى اللامتناهي الذي وحدَه يتيح له أن يجد نفسَه. ولكنّنا، فما نقرّ بتلك الجوانب الإيجابيّة، لا يسعنا أن ننكر أنّ النظام القانونيّ، الإنسانيّ والإلٰهيّ معًا، الذي شيّده أنسيلم على وجه منطقي مُحكَم، لا يشوّه التطلّعات ولا يوشك، بمنطقه الجاف، أن يُظهر الله بمظهرٍ كئيب مُقلِق. ويجدر بنا أن نسترسل في هذه النقطة عندما سنتكلم على معنى الصليب. حسبُنا الآن أن نشير الى أنّ الأمور تظهر بمظهر مختلف كلّيًا، إذ بدلاً من أن

نفصل أعمال يسوع عن شخصه، نعي أنّ المسألة، في ما يتعلّق بيسوع المسيح، ليست مسألةَ أعمالٍ منفصلة عنه وليست أداءً يترتّب على الله أن يتطلّب لأنّه يُلزَم هو نفسه احترام النظام. وما يؤلّف المحكّ في يسوع، ليس البشريّة من حيث هي مُقتنى بل من حيث هي كينونة، هذا إذا ما شئنا التمشّي على كلام غبرييل مرسيل. وكم من فارق في التطلّعات من جهة ثانية عندما نستعيد فكرة القدّيس بولس القائلة بأنّ المسيح هو «الإنسانُ الآخر»: (رسالة القدّيس بولس الأولى الى الكورنثيين، ١٥ : ٤٥)، أي الإنسان النهائي الذي يُدرج الإنسان في المستقبل الذي هو مستقبله، وهو مستقبل يقوم في أن لا يَكون مجرّدَ إنسانٍ بل أن يكون واحدًا مع الله.

ج) المسيح «الإنسانُ الآخر»

ها نحن قد بلغنا نقطة يمكننا عندها أن نسعى الى إيجاز معنى المجاهرة بالإيمان: «أُومنُ بالمسيح يسوع، ابنِ الله الوحيد، ربّنا». فعلى أثر تفكيرنا كلّه، لا بدّ من أن نقوى على أن نُثبت قبل كل شيء ما يلي: يعترف الإيمان المسيحيّ بأنّ يسوع الناصريّ هو الإنسان المثاليّ ويبدو أنّ هذه هي الطريقة الفضلى للتعبير عن معنى مفهوم «آدم الآخر» لدى القدّيس بولس، الذي ذكرناه أعلاه. ولكنّه، من حيث هو إنسان مثاليّ بالضبط، ومن حيث هو الإنسان النموذجيّ، يتجاوز الحدّ البشري. وهو بذلك فقط الإنسان المثاليّ حقًّا، إذ الإنسان هو في نفسه بقدر ما هو أمام الآخر، فلا يجد نفسه إلّا في مفارقته لنفسه، ولا يجد نفسه إلّا بواسطة الآخر وفي مقابلته للآخر.

وهذا الأمر يصحّ، في النهاية، في معنى أَعمق. فإذا كان ذلك الآخر كائنًا عاديًّا، فقد يقود الإنسانَ الى هلاكه. فالإنسان، في آخر المطاف، يتوق إلى ذاك الذي هو حقًّا الآخر، أي إلى الله. وهو في صميم ذاته بقدر ما يقترب من الآخر المختلِف عنه، أعني الله. وإنّه، بالتالي، هو نفسه كليًّا عندما يقلع عن المكوث في ذاته والانطواء على نفسه وإثبات ذاته، أي عندما يكون انفتاحًا محضاً على الله. وبتعبير آخر، يجد الإنسان نفسه في تجاوز ذاته. والحال أنّ يسوع هو الإنسان الذي تجاوز نفسَه كليًّا وبذلك وجد نفسَه حقًّا.

جرى الانتقال الخطير الى الأَنْسَنَة أوّلاً بالانتقال من الحيوانيّ الى اللوغُس، من الحياة البسيطة الى العقل. فلقد أصبحت «الطّينةُ» إنسانًا حين لم يَعُد ذلك الكائن مجرّدَ وجود في مكان ما بل تجاوزًا لذلك الوجود وتحقيقًا لمتطلّباته، فانفتح على الكلّ. ولكنّ

هذا الانتقال الذي يلج بواسطته اللوغُسُ والذكاء والعقل في عالمنا للمرّة الأولى، لا ينجَز كليًّا إلّا عندما يتداخل اللوغُس نفسه والمعنى المبدع بكامله والإنسان في بوتقة واحدة. ولا يصبح الإنسانُ إنسانًا كاملاً إلّا إذا غدا الله إنسانًا. عندها فقط ننجز نهائيًا الانتقال الخطير من «الحيوانيّ» إلى «المنطقيّ»، وعندها فقط تبلغ البداية المقرَّرة. وعندما يتمكّن كائن من تراب وغبار، للمرّة الأولى، بالنظر الى أبعد من نفسه ومن بيئته، من أن يرفع الكُلفة بينه وبين الله، تبلغ تلك البداية أقصى إمكاناتها. فما يجعل الإنسان إنسانًا هو انفتاحه على الكلّ واللامتناهي. الإنسان هو إنسان بفعل توقه غير المحدود الى أبعد من ذاته. وهو من ثَـمَّ إنسانٌ بقدر ما يقلّل من انطوائه على ذاته ومن «محدوديّته». ولكن نكرّر القول: إنّ ذاك الذي يجسّد الإنسان في أكمل تجلّياته، هو الإنسانُ الحقيقيّ وهو الأبعد عن المحدوديّة ولا يتصل باللامتناهي المطلق فحسب بل يؤلّف وحدة معه. إنّه يسوع المسيح وفيه تبلغ سيرورةُ الأنسَنةِ حقًا غايتَها القصوى(٢٣).

بيد أنّ ثمة اعتبارًا يفرض نفسه. فلقد حاولنا حتى الآن أن نفهم، انطلاقًا من فكرة «الإنسان المثاليّ» التجاوز الأساسيّ الأوّل للكينونة الخاصة، وهو تجاوز يعتبره الإيمان حاسمًا بالنسبة الى صورة يسوع، وهو الذي يجتمع فيه بواسطته الإنسانيّ والإلهيّ. ولقد انطوى هذا التجاوز على تجاوز آخر. فإذا كان يسوع الإنسانَ المثالي، الذي يتجلّى فيه كلّيًّا جوهر الإنسان الحقيقيّ كما تصوّره الله، فلا يعقَل أن يرصد نفسَه ليؤلّف استثناء مطلقًا ليس إلّا، وموضوعَ فضوليةٍ يدلّل فيه الله على كل ما هو ممكن. وهكذا يكون وجوده شأنَ البشرية برمّتها. ويوضح العهد الجديد ذلك فيطلق على يسوع المسيح تسمية «آدم». وتعبّر هذه اللفظة عن وحدة الواقع البشريّ كلّه حتى إنّا نجد كلامًا على الفكرة الكتابيّة القائلة بـ«الشخصيّة الطائفيّة»(٢٤). فتسمية يسوع «آدم» تقيم الدليل إذًا على أنّه مُعَدٌّ لجمع واقع «آدم» كلّه فيه، ممّا يعني أنّ الواقع الذي كثيرًا ما يستغلق علينا اليوم والذي أطلق عليه القدّيسُ بولس تسمية «جسد المسيح»، هو ضرورة داخليّة ينطوي عليها ذاك الوجود الذي ينبغي ألّا يبقى في حالة استثناء بل ينبغي أن «يجتذب إليه» الإنسانيّة جمعاء (المقارنة مع ما ورد في الإنجيل بحسب القدّيس يوحنا ١٢ : ٣٢).

ويعود الفضل الكبير الى تيّار دُه شاردان في إعادة التفكير في تلك العلاقات انطلاقًا من الصورة الحاليّة للعالم، وفي فهمها، عمومًا فهمًا سديدًا، بالرغم ممّا عنده من نزعة إلى البيولوجيا، من شأنها أن تستدعي بعض التحفّظات، وفي جعلها، في كل حال،

سهلة المنال. فلنستمعْ إليه هو نفسه: جوهر الفرد البشري «لا يمكنه أن يكون هو نفسَه على الإطلاق إلّا في إقلاعه عن أن يكون وحيدًا»[٢٥]. وهذا الإثبات ينطوي على الفكرة القائلة بأنّ في الكون، الى جانب نظامَي الصِغَر غير المحدود والكِبَر غير المحدود، نظامًا ثالثًا يحدّد انسياق التطوّر الحقيقيّ: إنّه نظامَ التعقُّد غير المحدود. إنّه الهدف الحقيقيّ لسياق الصّيرورة الصّاعدة. وهو يبلغ ذروة أولى عندما يظهر الكائن الحيّ ليتقدّم من ثمّ حتى يبلغ أشكاله المعقَّدة جدًّا والتي تعطي الكونَ محورًا جديدًا: «مهما دَقَّ الموضع الذي تحتلّه الكواكب في تاريخ الأجسام الكوكبيّة ومهما جاء عَرَضيًّا، فليست هذه الكواكب مع ذلك، وفي النتيجة، أقلَّ من نقاط الكون الحيويّة. بها يمرُّ الآن المحوَرُ، وبات يتركّز عليها جهدُ تطوّرٍ متّجهٍ خصوصاً شطرَ صناعة الجُزَيْئات الكبير»[٢٦]. و«اعتبار الكون بحسب المقياس الديناميّ في التعقُّد يؤلّف انقلابًا في القِيَم. إنّه انقلاب في التطلّعات»[٢٧].

ولكن، لِنَعُد إلى الإنسان. فهو إلى اليوم الحدّ الأقصى من التعقُّد. ولكنّه هو أيضاً لا يتمكّن بعدُ، من حيث هو مجرّد جوهر فرد إنسانيّ، من أن يمثّل غاية في ذاتها؛ فهو يستلزم، ليصبح هو نفسه، تعقيدًا لاحقًا: «ألا يمثّل الإنسان، الذي هو في الوقت نفسه فرد مركّز بالنسبة الى ذاته (أعني «شخصاً»)، عنصرًا بالنسبة الى تركيبٍ ما جديدٍ هو أسمى منه؟»[٢٨]. وهذا يعني أنّ الإنسان يمثّل، من جهة، غايةً بات لا يحقّ لنا أن نلغيها ونحلّها، ولكنّه، في تجاوز البشر المنفردين، لا يبلغ الهدف بل يتجلّى إلى حدّ ما كعنصر يصبو الى كلٍّ يدمجه من غير أن يسقط مكانَته. ولنتأمّل بعدُ في نصٍّ لمعرفة الاتجاه الذي تقودنا إليه تلك الفِكَر: «خلافاً للظّاهرات التي ما زالت الفيزياءُ تقرّ بها، ليس الثابت الكبير تحتُ – في ما دون الأولى – بل فوقُ – في التركيب المتفوّق»[٢٩]. وهكذا يتكشّف لنا أنّه «ولو استمرّت الأشياء وتماسكت فما ذلك إلّا بقوّة التعقُّد من علُ»[٣٠]. وإنّني أعتقد أنّنا هنا أمام إثبات أساسيّ. وصورة الكون الديناميّة تقوّض على هذه النقطة التصوّر الوضعيّ الذي هو طبيعي جدًّا لدينا والذي يقول بأنّ الواقع الثابت هو «الكتلة» أو المادة الجامدة ليس إلّا. وكون العالم مبنيًّا ومحافظاً عليه في النهاية «من عَلُ» يبدو مدهشًا بقدر ما يضعف اعتيادنا إيّاه.

وهذا يمهّد سبيلنا للبلوغ إلى إجمالٍ، أقلّه هنا عن طريق بعض الأجزاء المتواجهة إلى نصّ آخر يتكلّم عن نظرة تيّار الشاملة: «ينبغي أن تكون الطاقة العامّة طاقةً مفكّرة وإلّا

كانت أقلّ تطوّرًا من الحدود التي يحرّكها نشاطها. ومن ثَمَّ (...) فإنّ صفات القيمة الكونيّة التي تشعّ منها في نظرنا كمُحدثين لا تلغي في شيء ضرورةَ إقرارنا لها شكلاً مفارقًا من الشخصيّة»[٣١]. فانطلاقًا من ذلك يمكننا أيضاً إدراك طريقة تيّار لفهم نقطة النهاية في الحركة كلّها: فالانسياق الكونيّ يتحرّك «في اتّجاه حالةٍ مذهلة أُحاديةِ الجُزَئيات تقريبًا (...) حيث كلُّ أَنا معدّ لبلوغ ذروته في أنا أعلى مكتنَفٍ بالأسرار»[٣٢]. لا شكّ أنّ الإنسان، من حيث هو أنا، يمثّل غايةً، ولكنّ اتّجاه حركة الكينونة ووجوده بالذات يظهر أنه بمظهر بنية معدَّةٍ لأنا أعلى لا يذيبه بل يحتضنُه. ومن شأن عملية الدمجِ هذه وحدَها أن تُظهر شكلَ الإنسان الآتي الذي يبلغ الإنسان فيه كليًّا هدفَ كينونته وذروتَها.

ونحن نقرّ بلا شك بأنّ هذا التركيب، المعَدّ انطلاقًا من النظرة الحاليّة الى العالم، بمؤازرة مصطلحات بيولوجيّة محضٍ أحيانًا، هو، مع ذلك، ملتزم دراسة المسيح بحسَب القدّيس بولس، التي أجيد فهم توجّهها العميق المحال على معقوليّةٍ جديدة: فالإيمان يرى في يسوع الإنسان الذي تحقّق فيه إلى حدٍّ ما – وإذا شئنا استعادة الترسمية البيولوجيّة – التحوّل اللاحق لسياق التطوّر. فهو الإنسان الذي يفتح في ذاته ثغرةً خارج الوضع المحدود في كينونتنا البشريّة وخارج عزلتها الفردية؛ وهو الإنسان الذي لم تعد تتنافى فيه الشَّخْصَنَة والمَجْمَعَة بل تتثبّتان؛ وهو الإنسان الذي تتطابق فيه الوحدة الفائقة – «جسد المسيح»، كما يقول القدّيس بولس، أو، بوجه أوضح أيضاً: «لأنّكم جميعًا واحدٌ في المسيح يسوع» (غل ٣ : ٢٨) – والفَردية المطلقة؛ وهو الإنسان الذي تدرك فيه البشريّة مستقبلها وتحقّق ذاتها كلّيًّا لأنّها به تدرك الله بالذّات وتشارك الله فتبلغ ما يؤلّف إمكاناتها الحميمة. وإنطلاقًا من هذا يتبيّن الإيمان في المسيح بدءَ حركةٍ تُدرِج البشريّة المقسَّمة، أكثر فأكثر، في كينونةِ آدم فَرْدٍ و«جسد» وحيد، في كينونة إنسان المستقبل. ويلقى هذا الإيمان في المسيح الحركةَ في اتّجاه مستقبل الإنسان ذاك، حيث «يَتَمَجْمَع» هذا الأخير كلّيًّا ويندمج في الأَوحد، لكن بحيث لا يذوب فيه الفرد بل يتمكّن من أن يصبح ذاته.

ولا يصعب علينا أن نثبتَ أنّ لاهوت القدّيس يوحنّا يرى ذلك الرأي بالذّات. فحسبُنا أن نتذكّر الكلام الذي سبقنا وألمعنا إليه أعلاه: «وأنا متى رُفِعتُ عن الأرض اجتذبتُ اليّ الجميع» (يو ١٢ : ٣٢). وهذه العبارة ترمي الى تفسير معنى موت يسوع على الصليب. وهي تعبّر بالتالي، نظرًا الى أنّ الصليب هو محور لاهوتِ القدّيس يوحنّا،

عن توجّه الإنجيل كلّه. ويبدو الصلب فيه بمكانة انفتاح على الآخرين تجتذَب فيه الجواهرُ الفردية البشريةَ المبعثرة الى حضن يسوع المسيح، فتتجمّع في المساحة الرّحبة في يديه الممدودتَين، توصّلاً، في هذا التجمّع، إلى غاياتها، أعني غاية البشريّة، ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فإنّ المسيح ليس من حيث هو إنسانُ المستقبل، الإنسانَ لِذاته، بل هو أساسًا الإنسانُ للآخرين. فإنسانُ المستقبل هو بالضبط من حيث هو منفتح على الجميع. أمّا الإنسان لِذاته الذي لا يبتغي إلّا أن يستمرّ قائمًا في ذاته فهو إنسانُ الماضي الذي يترتّب علينا أن نتجاوزه ماضين إلى الأمام. وبتعبير آخر، يكمن مستقبل الإنسان في «الكينونة من أجلْ». وهنا يتأكّد، في الواقع، ومرّة أخرى، ما أقررنا به كمعنى للبنوّة ومعنى مذهب الثّلاثة أشخاصاً في إله واحد: وكل ذلك يحيلنا إلى الوجود الدينامي و«الحاليّ» الذي هو أساسًا انفتاح في حركة بين الـ«إنطلاقًا من» إلى الـ«من أجل». ويبدو مرّة جديدة أنّ المسيح هو الإنسان المنفتح كليًّا الذي قُوِّضت حواجزُ الوجود فيه، والذي هو كليًّا «عُبور».

وها نحن مجددًا في حضرة سرّ الصليب والفصح مباشرة، ذلك السرّ الذي فهمه الكتاب المقدّس فعلاً كسرِّ عُبور. والقدّيس يوحنّا، الذي تأمّل تأمّلاً خاصاً في فِكَره، يُنهي تعريفه بيسوع الدنيويّ بصورة الوجود الذي خُرقت حواجزُه والذي بات يجهل الحدود الدقيقة والذي هو انفتاح في الأساس. «بيد أنّ واحدًا من الجُند فَتح جَنْبَه بحربةٍ، فخرج للوقتِ دمٌ وماءٌ» (يو ١٩ : ٣٤). فصورة الجَنْب المختَرق هو، بالنسبة الى القدّيس يوحنّا، ليس فقط ذروة مشهد الصليب بل ذروة سيرة يسوع برمّتها. أمّا الآن وقد طُعن بحربة وانتهت حياته الأرضيّة، فقد غدا وجوده منفتحًا كليًّا وبات كليًّا «من أجل» ولم يعد حقًّا منعزلاً بل أصبح «آدم» تُجتذَبُ الى جنبه حوّاء وبشريّة جديدة. فهذه الصورة العميقة الأبعاد في العهد العتيق، والتي تُظهر المرأة المشدودة الى جهة الرجُل (تك ٢ : ٢١ وما يليها)، والتي تعبّر تعبيرًا رائعًا وفريدًا عن الترابط والعلاقة المتبادلة بين الاثنين وكذلك وحدتها في الكينونة البشريّة الوحيدة، تتجلّى هنا استعادة لفظة «جهة» التي تترجم عادة ترجمةً خاطئة بلفظة «ضِلْع». فالجهة المفتوحة لدى آدم الجديد تستعيد سرَّ الخلق من «الجهة المفتوحة» لدى الرجل: إنّها بدء جماعة جديدة ونهائيّة بين البشر[٣٣]؛ وهذه الجماعة يرمز إليها هنا الدم والماء اللذان يمثّلان سرَّي العماد والقربان المقدَّس المسيحيَّين الاساسيَّين ومن خلالها الكنيسة من حيث هي رمز يدل على جماعة

البشر الجديدة. وعلى هذا النحو فالمفتوح كليًّا والذي يحقّق الكينونة تمامًا كترحيب وتبادل، يكشف عمّا كان دومًا في العمق، أعني «إبنًا». وهكذا دخل يسوع المصلوب حقًّا ساعتَه، بحسَب تعبير القدّيس يوحنّا. وينبغي من هنا أن يتوضّح إلى حدٍّ ما معنى هذا التعبير الغامض.

بيد أنّ كلّ ما تقدّم يبيّن أيضاً ما هي المقتضيات التي نُضمرها في كلامنا على إنسان المستقبل، وكم أنّ كل ذلك هو بعيد عن رومنسيّة التقدّم الفَرِحَة. فواقع الكينونة البشريّة من أجل الآخرين وواقع الإنسان المنفتح الذي يفتح في الوقت نفسه الطريق الى بدء جديد، يعنيان كينونة بشريّة في صميم التضحية وإنساناً مُضَحًّى له. إنّ مستقبل الإنسان متعلّق بالصليب، وخلاص الإنسان هو الصليب فلا يسعُ الإنسانَ أن يجد نفسه ما لم يجعل جُدران وجودِه تسقط وينظرْ الى ذاك الذي طُعن (يو ١٩ : ٣٧)، ويقتفي ذاك الذي، من حيث طُعن، وفُتح، فَتَح الطريقَ شطرَ المستقبل. وذلك يعني، في النهاية، أنّ المسيحيّة تُثبّتُ، في إيمانها بالخلق، أَوّليّةَ اللوغُسِ وتعتبر المعنى المبدِع مبدأً وبدءًا، وترى أيضاً في ذلك اللوغُس، من زاوية ما، الهدف والمستقبل وذاك الذي هو لا محالةَ آتٍ. وهذا التطلّع إلى ذاك الذي لا بدّ أن يأتي يؤلّف حتى الديناميّة الحقيقيّة التاريخيّة في المسيحيّة، التي تحيا، في العهدَين العتيق والجديد، الإيمانَ من حيث هو رجاءُ وَعْد.

ليس الإيمان المسيحيّ نظرةً الى الماضي وإرساءً في أصل سبقنا في الزمان وحسبُ. فالتفكير على هذا النحو مردّه في النهاية الى رومنسيّة ووجهة نظر تتوخّى استرجاع الماضي ليس إلّا. وليس الإيمان المسيحيّ كذلك مجرّد تطلّع إلى الأزليّ، إذ يغدو عندها مثاليةً أفلاطونيّة ونظريّة عامة ومجرّدة. فهو قبل كم شيء نظرة الى الأمام وتوقّعُ الرجاء. ولا شك أنّه ليس سوى ذلك: فالرجاء يغدو وهمًا لو لم يكن هدفه سوى الخلق الخاص لدى الإنسان. وهو رجاءٌ حقيقيّ بفعل اندراجه في نظام إحداثيّات جميع الأبعاد الثلاثة: الماضي من حيث هو عُبور سبق وتمّ، وحاضر الأزليّ الذي يوحِّد الوقت المُـقَـسَّم، والمستقبل حيث يتّصل الله والعالم أحدهما بالآخر وحيث الله في العالم أو العالم في الله يكون نهاية التاريخ.

يحقّ لنا القول، من وجهة نظر الإيمان المسيحيّ، إنّ الله، بالنسبة إلى التاريخ، هو في آخر المطاف، وهو، بالنسبة الى الكينونة، في بدء الأمور. بذلك يرتسم أفق المسيحيّة المترامي الأطراف الذي يميّزه عن علم الماورائيّات المجرّد وعن إيديولوجيّة المستقبل

الماركسيّة على السّواء. بالإيمان، يتوق إلى المستقبل، من إبراهيم الى عودة الربّ. ولكنّ وجه المستقبل سبق وظهر له في صميم المسيح. وذاك المستقبل هو الإنسان الذي يمكنه احتضانُ البشريّة جمعاء لأنّه وهب الله نفسه والبشريّة. ومن أجل ذلك ترتّب أن يكون الصليبُ رمزَ المستقبل وأن يكون وجهَ المستقبل في هذا العالم، الوجهَ المغطّى بالدم والجروح. و«الإنسان الآخِر»، أي الإنسان الحقيقيّ وإنسان المستقبل، يتجلّى، في هذا الزمان، في الأناس الآخرين. فإنّ مَن شاء أن يكون الآخرون الى جانبه عليه أن يضع نفسَه الى جانبهم. (قارن هذه الفِكَر بما ورد في الإنجيل بحسب متّى ٢٥ : ٣١ – ٤٦).

ملحق بالفصل الأوّل
بُنى الواقع المسيحيّ

قبل أَن نسترسل في الكلام على مختلِف النصوص المسيحانيّة الواردة في «قانون الإيمان» والتي تلي نصَّ المجاهرة الأساسيّة بالإيمان بيسوع المعترَف به مسيحًا، يجدر بنا التوقّف بعدُ وقتًا ما. ذلك أنّنا نبحث في المسائل الخاصّة، فتغرب عن بالنا بسهولة النظرة الشاملة. والحال أنّنا اليوم بالذات إذ نسعى جاهدين الى الدّخول في حوار مع غير المؤمنين، نشعر بمدى ضرورة تلك النظرة الشاملة. ويخيّل إلينا أحيانًا، لدى الوقوف على وضع اللاهوت الحديث أنّه سعيدٌ بتطوّره المسكونيّ – المحمود جدًّا بلا شكّ – وأنّه مرتاح لقدرته على نزع حدود قديمة (والحقّ يُقال، من أجل وضعها، في غالب الأحيان، في أمكنة أخرى)، الى حدٍّ أنّه بات لا يلاحظ بالقدر الكافي قضايا إنسان اليوم المباشرة التي كثيرًا ما لا تمتّ بصلة إلى نقاط المناقشة التقليديّة بين الطوائف. فمن ذا الذي يستطيع أن يفسّر بإيجاز لمحاورٍ ما، تفسيرًا جليًّا ما معنى حقًّا أن يكون «مسيحيًّا»؟ من ذا الذي يستطيع أن يفسّر بوضوح للشخص الآخر ما يحدوه على الإيمان، وأن يرشده الى التوجّه الأوّلي فيه وإلى صلب القرار الإيمانيّ؟

ولكن حيثما شرعنا، في الآونة الأخيرة، نعرض لتلك المسائل، كثيرًا ما أَفضينا الى تذويب الواقع المسيحيّ في عموميّات سارّة لا شك في أنّها تشنّف آذان معاصرينا (راجع رسالة القدّيس بولس الثانية الى تيموثاوس ٤ : ٣) ولكنّها تسلبهم الغذاءَ الجوهريّ الذي يحقّ لهم. إنّ اللاهوت يفشل في أداء واجبه عندما يكتفي بالتقوقع على ذاته وعلى علمه؛ ولكنه يُقصّر أكثر أيضاً عندما يختلف تعاليم «على وَفْقِ شهواتهم» (٢ تي ٤ : ٣)، ويُقدّم

حجارةً بدلاً من الخبز، إنّها لضخمة إذن المهمّة المترتّبة على اللاهوت لئلاّ ينتقل من سيّء أسوأ. لنسعَ، على رغم ذلك أو بالأحرى بسبب ذلك، إلى أن نُعمِل الفكرَ في هذا الاتجاه ونوجز البُنية الأساسيّة للواقع المسيحيّ، في بعض اقتراحات واضحة وبسيطة. وإذا ما تبيّنت النتيجة غير كافية فقد تحظى، على ذلك، بإحداث بحث لاحق لدى آخرين وتُفضي، بالتالي، الى تطوّرات جديدة(٣٤).

أوّلاً: ألفرْدُ والكلّ

إنَّ الفضيحة الأساسيّة في المسيحيّة تقوم أوّلاً بالنسبة إلينا، أناسَ اليوم، في «الخارجانيّة» التي يبدو أنّ الواقع الدينيّ قد أُصيب بها. ألفضيحة، في عُرفنا، تكمن في وجوب وصْلنا بالله عن طريق جهاز خارجيّ كامل: الكنيسة والأسرار والعقيدة أو حتّى مجرّد التبشير (الكِرازة) الذي نلجأ إليه بطيبة خاطر لتخفيف حدّة الفضيحة، ولكنّه هو أيضاً شيء خارجيّ. حيال كلّ ذلك، يُطرَح السؤالُ التّالي: هل يسكن الله إذًا في مؤسّسات أو أحداث أو كلام؟ ألا يبلغ الخالق كلاًّ منّا منَ الدّاخل؟ علينا ان نجيب أوّلاً عن ذلك بالإيجاب وحسب، ونضيف: لو لم يكن في الوجود سوى الله وجملة أفراد، لَما كان ثمّة حاجة بنا إلى المسيحيّة. إنَّ خلاص الفرد، من حيث هو فرد، يمكن تحقيقه بواسطة الله مباشرةً وحالاً، وهذا مما يحدث في استمرار. ولا حاجة لله إلى وسيط لولوج نفس الفرْد، لأنّه أقرب إليه مما هو إلى ذاته؛ ولا شيء يستطيع ولوج الإنسان إلى أعمق ما في قدرته، هو الذي يبلغ مخلوقه ذاك في قرارة ذاته الداخليّة. فلا حاجة بنا، توصّلاً الى إنقاذ فرْد، لا إلى كنيسة ولا إلى تاريخ خلاص ولا إلى تجسّد وآلام في العالم. ولكن، ينبغي لنا هنا بالضّبط أن نضيف الإثبات الآتي: الإيمان المسيحيّ لا ينطلق من الفرد الذي حُوِّل إلى ذرَّة، بل ينبثق من إثباتِ أنّ الفرد الحصريّ لا أثرَ له وأنَّ الإنسانَ لا يصبح ذاتَه إلّا باندماجه في الكلّ. في البشريّة والتاريخ والكون كما يليق وكما الروح هي أساسيّة في الجسد.

إنَّ مبدأ «الجسد» و«الجسدانيّة» الذي يسيّر الوضع البشريّ يَعني أمرَين: فمن جهة، إنَّ الجسد يفصل بين البشر ويجعلهم مُستغلقين في ما بينهم. إنَّ الجسد، من حيث هو شكل، يملأ مكانًا ويضع حدودًا، يحول دون أن يكون الواحد في الآخر بالتمام؛ إنّه يرسم خطّ فصْلٍ يعني مسافةً وحَدًّا، ويُلزمنا حياةً منفردة، وهو، من هذه الوجهة، مبدأً

تفرقة. بيْدَ أنَّ كون الإنسان في إطار الجسدانيّة ينطوي، في الوقت نفسه وبالضرورة، على تاريخ وجماعة؛ ذلك أنَّه، لئن كان من شأن الروح المحض وعند الإقتضاء أن يُفقَه من حيث هو لذاته، فإنَّ الجسدانيّة تنطوي على الأصل انطلاقًا من الآخر: فالبشر يحيَون، بمعنى واقعيّ جدًّا ومعقّد جدًّا في آنٍ واحد، بعضهم من بعض. ذلك أنَّه، لئن فُهِمَت التبعيّة المتبادَلة بادئ بدء بالمعنى الجسديّ (من الولادة الى تعدّد شبكات التعاضد الماديّ)، فإنَّها تعني لمن هو روح مجسَّد، أنَّ الروح هو أيضاً – أي الإنسان كلّه – تحدّده في عمق أعماقه تبعيّته بالنسبة إلى البشريّة جمعاء و«آدم» الأَوحد.

وهكذا، يبدو الإنسان كائنًا لا وجودَ له إلّا في تبعيّته إزاء سواه من البشر؛ وإذا شئنا نردّد قولاً للعالِم اللاهوتيّ الكبير موهِلر من توبينغِن: «إنَّ الإنسان، من حيث هو كائن عَلائقيّ كليًّا، لا يتحقّق بذاته كما أنَّه لا يتحقّق في معزل عن ذاته»[٣٥]. ويعبّر فرانس فون بادر، وهو معاصر لموهِلر، عن الفكرة نفسها تعبيرًا أوضح، فيقول إنَّه يستحيلُ «استنتاج معرفة الله وجميع الكائنات المتمتّعة أو غير المتمتّعة بالذكاء، انطلاقًا من معرفةِ الذّات (من وعي الذات) تمامًا كما يستحيلُ استنتاج كلّ حبٍّ من حبِّ الذات»[٣٦]. وهنا يُشجَب صراحةً مبدأ ديكارت الذي بنى الفلسفة على الوعي «أنا أُفكّر فأنا إذًا موجود» فحدّد مصير الفكر الحديث حتى في الأشكال الحاليّة للفلسفة الاستعلائيّة. فكما أنَّ حب الذات ليس شكل الحب الأصليّ ولكنه في الأكثر شكل متفرّع له، كذلك لا يمكننا بلوغ خاصّة الحب إلّا في فهمه كعلاقة، أي انطلاقًا من الآخر، وكذلك ليست المعرفة البشريّة واقعًا إلّا بمعنى ان «يُعرَف» الإنسان و«يحمل على المعرفة»، أعني هنا أيضاً «إنطلاقًا من الآخر». حتى إنَّ الإنسان الحقيقيّ لا يدخل في نطاق نظريّ إذا ما اكتفيت بسبر وحدة الأَنا ووحدة إدراكي للأنا، لأنَّني عندها أُلغي دفعةً واحدةً منطلق إمكانِ أن أصبحَ ذاتي، وبالتالي ميزته الأساسية. لذا، حوّل بادر عمدًا، وكان بلا شك محقًّا في دعواه، حوّل الكوجيتو الديكارتيّ إلى: Cogitor, ergo sum، فبدلاً من عبارة: «أنا أفكر فأنا إذًا موجود»، استخدم عبارة: «أنا موضوعُ تفكيرٍ فأنا إذًا موجود». إنَّ المعرفة، بالنسبة إلى الإنسان، تقضي أوّلاً بِأَن يُعرَف؛ فعلينا الانطلاق ضرورةً من هنا إذا ما شئنا أن نفقه معرفته ونفقهه هو بالذات.

ولْنَخْطُونّ خطوةً جديدة: إنَّ وجودنا كبشر يعني «وجودنا مع» (Mit-Sein) وذلك بكلّ ما في ذلك من معنى؛ ففي كلّ إنسان لا إطارا الـ«هنا» و«الآن» فحسب،

بل أيضاً ماضي البشريّة ومستقبلها على السّواء، وتتجلّى هذه أكثر فأكثر عندما ننظر إليها عن كثب من حيث هي «آدم» الأوحد. ولا يسعنا هنا أن نسترسل في التفاصيل. ونكتفي ببعض الإشارات. وحسبنا أن نفكّر في أنَّ حياة ذهننا كلّها ترتبط باللّغة، علماً أنَّ اللّغة ترقى الى أبعد من اليوم: إنها آتية من بعيد، ولقد أسهم التاريخ كلّه في نسجها وهو يدخل فينا بفضلها من حيث هو أمر مُسَلَّم له لا بدَّ منه في حاضرنا وحتّى من حيث هو عنصرٌ دائم في هذا الحاضر. وعلى عكس ذلك، إنَّ الإنسان كائن ينزع الى المستقبل، ينطلق «في القلق» إلى أبعد من الفترة الحاليّة في استمرار، ويبدو عاجزًا عن المزيد من الوجود لو اتّفق له أن يُحرَم المستقبلَ فجأة(٣٧). ينبغي لنا إذًا أن نقول إنَّ الفرد المجرّد أو الإنسان كجوهر فرد الذي نشهده في عصر النهضة، إنَّ ذلك الكائن الذي يقتصر على مطابقة مقولة الـ «أنا أفكّر فإذن أنا موجود» لا أثرَ له البتّة. ليس الإنسان حقًّا انسانًا إلّا في صميم التركيبة المطلقه في التاريخ التي تمسّ، من خلال اللّغة وَالاتصال الاجتماعيّ، كلّ فرد فيجد هذا، من جهته، في ذاك النموذج الجماعيّ ما يخوّله تحقيق وجوده، وهو نموذج يشتمل عليه مسبقًا ويؤلّف حقل ازدهاره. وليس صحيحًا أنَّ كل انسان يبني ذاته من جديد وانطلاقًا من بدء حريّته، كما زعمت المثاليّة الألمانيّة. فهو ليس كائنًا يُعيد الكرّة دومًا من البدء؛ فليس في مقدوره أن يحقّق ما يخصّه من مستجدّات إلّا باندماجه في جملة المُعطى البشريّ الذي يسبقه ويترك أثرًا فيه ويصوغه.

ونعود، من طريق ذلك، إلى السؤال الأوّلي، فنثبت الآن أنَّ الكنيسة والمسيحيّة تواجهان الإنسان كما رسمناه: ولو لم يكن هناك سوى الإنسان من حيث هو جوهر فرد والكائن بحسب مقولة «أنا أفكر فأنا إذًا موجود»، لما كان للكنيسة والمسيحيّة مبرّرُ وجود. إنّهما مُنَظَّمتان تبعًا للإنسان الذي هو «كينونة مع» ولا وجود له إلّا في العَلاقات الجماعيّة المتبادلة الناجمة عن مبدإِ الجَسدانيّة. إنَّ الكنيسة والمسيحيّة عمومًا قائمتان بسبب التاريخ وبسبب تركيبة العلاقات الجماعيّة التي تصوغ الإنسان. وينبغي لنا أن نفهمهما في ذاك المستوى. وهما تعنيان أنَّهما في خدمة التاريخ من حيث هو تاريخ وأنّهما تخترقان أو تحوّلان الشبكة الجماعيّة التي تؤلّف ملتقى الوجود البشريّ. وبالاستناد الى رسالة القدّيس بولس الى الأَفسسيّين، فإنّ عمل الخلاص الذي قام به المسيح قضى باستعباد الإمارات والدّول التي هي، بحسب تفسير أوريجين المبسَّط، القوى الجماعيّة التي تحصر الإنسان: قوة الوسط المحيط والتقليد الوطنيّ، وذلك الواقع الجماعيّ الذي يلقي بثقله على الإنسان ويهدمه(٣٨)

وإنَّ مقولاتٍ كالخطيئة الأصليّة وقيامة الجسد والدينونة العامة لا يمكن فهمها إلّا من هذه الزاوية. وتكمن الخطيئة الأصليّة بالضبط في تلك الشبكة الجماعيّة التي تسبق الوجود الفرديّ من حيث هي مُعطى أخلاقيّ سابق، وليس في ضرب من الوراثة البيولوجيّة بين أفرادٍ منفردين، إلى ذلكَ، انفرادًا كليًّا. إنَّ الكلام على خطيئة أصليّة يعني أن ما مِن إنسانٍ يستطيع أن يبدأ من نقطة الصّفر في حالة تمام (أي إنَّ التاريخ لم يمسّها). ما من إنسان يلقى نفسه في تلك الحالة الأوّليّة من التمام حيث يكتفي بالإزدهار وفعل الخير الذي يرمي إليه؛ فإنَّ كلاًّ منا يعيش في شبكة علاقات تؤلّف جزءًا من وجوده. والدينونة العامّة هي، من جهتها، الإستجابة لتلك العلاقات الجماعيّة المتبادلة. والقيامة تعبّر عن الفكرةِ القائلة بأنَّ خلود الإنسان لا وجود له ولا إدراك له إلّا في تشارك البشر وفي الإنسان من حيث هو كائن مشترك كما سيتأتى لنا بعد أن نرى ذلك عن كثب. أخيرًا، إنَّ مفهوم الخلاص، كما أَسلفنا، لا معنى له إلّا في ذاك المستوى؛ فهو لا يرتبط بمصير أُحادي ومنفرد لدى الفرد. فإذا توجّب البحث هنا عن مستوى واقع المسيحيّة، أي في ما نطلق عليه، لفقدان مصطلَح أكثر مطابقةً، التسمية المقتَضَبة «ميدان التاريخيّة»، يمكننا أن نضيف، لمزيد من الدقّة: أن نكون مسيحيين هو، كتوجّه أَوّليّ، لا موهبةٌ فرديّة بل إجتماعية؛ فإنّنا لسنا مسيحيّين لأنَّ المسيحيّين وحدَهم سيخلصون، ولكننا مسيحيّون لأنَّ العلاقة بالكنيسة المسيحيّة تنطوي، بالنسبة الى التاريخ، على معنى، .وهي من الضرورة بمكان.

وهنا يبرز مُعطى جديد على جانب من الأهميّة يبدو، للوهلة الأولى، في اتجاه معاكس تمامًا للأفكار السّابقة، ولكنّه في الواقع نتيجة ضرورة لها. الواقع أنّه إذا كنا مسيحيّين للمشاركة في العلاقة بالكنيسة من أجل الجماعة، فذلك يعني، في الوقت نفسه، أنّه بسبب هذه العلاقة بالذّات بالمجموعة، تحيا المسيحيّة من الفرد ومن أجل الفرد؛ ذلك أنّه انطلاقًا من الفرد وحدَه يمكن تحقيق تحويل مجرى التاريخ وقطع دابر دكتاتوريّة الوسَط المحيط بنا. وهنا يمكن، في عُرفي، أساس ما يظلّ مُستغلقًا على سائر الأديان وإنسان اليوم؛ أي إنَّ كلّ شيء في المسيحيّة يتعلّق، في النتيجة، بإنسان أوحد هو يسوع الناصري، وهو ذاك الذي تسبّب الوسَط المحيطُ به – أي الرأيُ العام – بصلبه، وحطّم على الصليب سلطان الواقع الجماعيّ وسلطان ما لا اسمَ له، اللذين يعيش الإنسان في أسْرهما. وباتَ ينتصب حيال تلك القوّة اسمُ ذاك الإنسان الفريد الذي يُدعى يسوع

المسيح والذي يدعو البشر إلى اقتفائه ، أي أن يحملوا الصليب مثله ويتغلّبوا على الموت على الصليب ، ويشاركوا في تغيير التاريخ. إنَّ دعوة المسيح موجَّهة جذريًّا الى الفرد لأنَّ المسيحيّة تنظر في التاريخ كاملاً ؛ لذلك ، تتعلّق المسيحيّة كليًّا بالإنسان الفرد والفريد الذي تحقّقتْ فيه الفجوة عبْر حال الإستعباد للدّول والإمارات. وبتعبير آخر، إنَّ المسيحيّة منظَّمَة للمجموعة ولا يمكن إدراكها إلّا انطلاقًا من الجماعة ومن أجلها وهي ليست خلاصاً للفرْد المنعزل بل هي خدمة للمجموعة التي لا يمكن الفردَ أن يتهرّب منها ويجب ألّا يتهرّب منها ، ولذلك بالذّات تنطوي على مبدإ الـ«خاصّ». وتلقى الفضيحة الغريبة التي تقوم على إقرار الإيمان بأنَّ فردًا أوحدَ وخاصًّا – هو يسوع المسيح – هو خلاصُ العالم ، تلقى هنا أساس ضرورتها الداخلية. إنَّ الفرد الخاصّ هو خلاص المجموعة ولا تتقبّل هذه خلاصَها إلّا من ذاك الإنسان الخاص الذي هو حقًّا الخلاص وهو بذلك لا يعود يحيا لذاته وحسب. ورأيي أنَّه في وسعنا أن نفهم أيضاً ، إنطلاقًا من هنا ، أَنْ لا أثَر لِلُجوء مماثل الى الفرْد الخاصّ في سائر الأديان. فالهندوسيّة لا تتوخّى ، في نهاية المطاف، المجموعة بل الفرد الذي يصنع خلاصه الشخصيّ فيهرب خارج العالم ، خارج دولابِ المايا. إنّها لا تسعى ، في أعمق مقاصدها ، الى المجموعة بل تبتغي فقط أن تحرّرَ الفرْد من الهلاك ، ولذلك لا يمكنها الإقرار بفرد خاص آخر ينطوي بالنسبة إليّ على معنى ودورْ خلاصيّ حاسمَين. إنّها تنتقص من قيمة الكلّ فتنتقص أيضاً من قيمة الفرد لأنَّ مقولة الـ«من أَجْلِ» تضمحلّ(٣٩).

وجملةُ القول إنَّ التأمّلاتِ السّابقة أتاحت لنا إثباتَ أنَّ المسيحيّة تنبثق من مبدإِ «الجَسَدانية» (التاريخيّة) ، وأنَّه لا بدّ من النظر فيها على صعيد المجموعة وأن لا معنى لها إلّا في هذا المستوى ، ولكنَّها بسبب ذلك بالذّات تطرح ، ولا بدّ من أن تطرح ، مبدأ «الخاصّ» الذي يؤلّف غرابتها ولكنّه يبدو هنا منَ الضّرورة والعقلانيّة الجوهريّة بمكان.

ثانيًا : مبدأُ الـ «من أَجْل»

يقتضي الإيمان المسيحيّ التزامَ الفرْد على أن يكون من أجل المجموعة لا من أجل نفسه ، لذا ، يوضح التعبير «من أجل» القانونَ الأساسيّ الحقيقيّ في الوجود المسيحيّ : وهنا الخلاصة التي تنجم منطقيًّا عمّا سَبَقَ. لذا ، يظهر وجود يسوع المسيح ، في السرّ الرئيسيّ الذي يؤلّف صُلب العبادة المسيحيّة ، بمظهر وجودٍ «من أجل الكثرة – من

أجلكم» (مر ١٤ : ٢٤) ووجود منفتح يجعل الاتصال بين الجميع ممكنًا ويقوم به بواسطة الاتصال في صميمه. لذلك، ينجز وجود المسيح ويتحقّق، كما رأينا، من حيث هو وجود نموذجيّ عندما يكون «منفتحًا» على الصّليب ولذلك، من شأنه أن يقول إذ يعلن موته ويفسّره: «أنا ذاهبٌ ثمّ أرجعُ إليكم» (يو ١٤ : ٢٨). إنّ كوني ذاهبًا يكسر حاجز وجودي الذي يحدّني الآن؛ وهكذا، إنّ ذهابي هو، في الحقيقة، مجيئي الذي أحقّق فيه هويّتي الحقيقيّة اي كوني ذاك الذي يجمع كلّ البشر في وحدة كيانه الجديد، وهو ليس حَدًّا بل وحدة.

ولقد فسّر آباء الكنيسة على هذا النّحو ذراعَي المسيح المصلوب الممدودتَين. وهم يرون بادئ بدء، في ذلك، الشّكلَ البدائيَّ لحركة الصّلاة المسيحيّة ووضع المصلّية، كما نلقاه في العروض المؤثّرة في سراديب الأموات. إن ذراعَي المصلوب تشيران إذًا فيه إلى العَابد على أن نضفي على العبادة، في الوقت نفسه، بعدًا جديدًا يؤلّف خصوصّية التمجيد المسيحيّ في ما يتعلّق بالله: فإنّ ذراعَيه المفتوحتين هما أيضاً تعبير عن عبادةٍ لأنّهما تعبّران بالضّبط عن التضحية الكليّة من أجل البشر ولأنّهما إشارة الى العناق والأخوّة المطلقة في معزل عن كلّ تحفّظ. وتمكّن لاهوت الآباء، بالاستناد الى الصّليب، من أن يرى في حالة الصّلاة المسيحيّة تصويرًا رمزيًّا المطابقة بين العبادة والأخوّة وعدم الإنفصال بين خِدْمة البشر وتمجيد الله.

أَنْ نكونَ مسيحيّين يعني أَساسًا الإنتقال من الكينونة لذاتها الى الكينونة من أجل الآخرين. ويفسَّر بذلك أيضاً المعنى الحقيقيّ لمفهوم الإختيار (إنتقاء بين عدد كبير) الذي كثيرًا ما يبدو لنا على جانب منَ الغرابة. فهو لا يرادف تفضيلاً لفردٍ خاصٍ ما يتركه منغلقًا على ذاته ومنفصلاً عن الآخرين، بل يعني، على نقيض ذلك، الدّخول الى ميدان العمل المشترَك الذي تكلّمنا عليه منذ قليل. لذا، إنّ الإلتزام المسيحيّ الأساسيّ وملاقاة المسيحيّة يمثلان الإقلاعَ عن كلّ مركزيّةِ ذات، والانضمامَ إلى الوجود المتّجه كليًّا شطرَ المجموعة، شطرَ يسوع المسيح. وبالمعنى نفسه، إنّ كلمة يسوع التي تحثّنا على حمل الصّليب وراءه، لا تعبّر قطّ عن عبادة خاصّة، بل عن لزوم تركِ الإنسان لعُزلة «أَناه» وطمأنينته وخروجه من ذاته ليتبع المصلوبَ فيضع صليبًا على «أَناه» ويحيا من أَجل الآخرين. وعلى العموم، إنّ صور تاريخ الخلاص التي تؤلّف في الوقت نفسه الرّموز الأساسيّة الكبرى في العبادة المسيحيّة، هي أشكال تعبّر عن مبدإ «من أجل» ذاك. لننظر

مثلاً في صورة الخروج التي ما زالت، من إبرهيم حتى ما بعد الخروج الكلاسيكيّ في تاريخ الخلاص بكثير – أي الخروج من مصر – ما زالت الفكرة الأساسيّة التي تسيّر وجود شعب الله وأعضائه: وهؤلاء مدعوّون إلى الخروج المستمرّ في ما يتعلّق بتجاوز ذواتهم. والموضوع نفسه تنطوي عليه صورة عيد الفِصْح – أي عيد العُبور – التي عبَّر فيها الإيمان المسيحيّ عن الترابط بين سرّ الصليب وقيامة يسوع بفضل فكرة «الخروج» من العهد العتيق.

وعبّر يوحنّا عن ذلك كلّه في صورةٍ إستمدّها من الطبيعة. وبذلك يتّسع الأفق الى ما بعدَ علمِ الإنسان وتاريخ الخلاص ليبلغ الكونيّ: إنَّ ما برز هنا كالبنية الأساسيّة للحياة المسيحيّة هو في الأساس علامة الخَلْق: «الحقَّ الحقَّ أقولُ لكم: إنَّ حبّة الحِنطة التي تقع في الأرض، إن لم تَـمُـتْ فإنها تبقى وحدَها، وامّا إنْ ماتت فإنّها تأتي بثمر كثير» (يو ١٢ : ٢٤). إنَّ كون الحياة لا تنشأ الّا عبر الموت ومن خلال فقدان الذّات، هو قانون سبق أن وُجد في الميدان الكونيّ. وإنَّ ما يصوّره الخَلْق يتحقّق في الإنسان وبالنتيجة في الإنسان النموذجيّ الذي هو يسوع المسيح: إنّه إذْ يشاطر مصير حَبّة الحِنطة ويمرّ عبرَ التّضحية ويرضى بأن يُسلّم ويضمحلّ، يبدأ الحياة الحقة. وانطلاقاً من تجارب تاريخ الأديان التي تتلاقى عن كثب في هذه النقطة بالذّات وشهادة الكتاب المقدّس، يمكننا القول أيضاً إنَّ التضحية تغذّي حياة العالم. وإنَّ كبريات الأساطير التي تزعم أنَّ الكونَ انبثق من تضحية أَوّليّة ولا يمكنه أن يحيا إلّا في موته الدائم، هو الذي نذر ذاته للتضحية (٤٠)، إنَّ تلك الأساطير تجد هنا حقيقتَها وقيمتَها. ومن خلال هذه الصُّور الأسطوريّة يتجلّى مبدأ الخروج في المسيحيّة: «مَن أَحبّ نفسه فإنّه يُهلكها، ومَن أبغَضَ نفسَه في هذا العالم، فإنّه يَحفَظُها للحياة الأبديّة» (يو ١٢ : ٢٥). وعلينا أن نضيف، أنَّ جميع التجاوزات التي يقوم بها الإنسان نفسه لن تكفي أبدًا. إنَّ ذاك الذي لا يشاء إلّا أن يعطي وليس مستعدًّا للأخذ، ولا يشاءُ الّا العيش من أجل الآخرين من غير أن يقرّ بأنّه هو نفسه يحيا من هبة الآخرين وتضحياتهم وهي هبة لا يحقّ له انتظارها أو فرضها فرضاً، إنَّ ذاك الإنسان يتجاهل نمط الكينونة الأساسيّ لدى الإنسان ويحرّف ضرورةَ المعنى الحقيقيّ لعيش البشر بعضهم من أجل بعض. وتوصّلاً الى الخصوبة المنشودة، تستلزم تجاوزاتُ الذّات جميعها أن نعرف أيضاً الأخذ من الآخر، وفي نهاية المطاف من ذلك الآخر الذي هو حقًّا آخر بالنسبة إلى البشرية جمعاء وهو، في الوقت نفسه، متّحد كليًّا بها: أي الإنسان – الإله يسوع المسيح.

ثالثًا: قانون التستُّر

واذا وجب علينا اعتبار الـ«من أجل» كالمبدإ الحاسم في الوجود الانسانيّ فهو متى التقى مبدأ المحبّة فألّف معه التجلّي الحقيقيّ للإلهيّ في العالم، برزت عندئذٍ نتيجة أخرى. الواقع أنَّ غيريّة الله التي من شأن الانسان ان يتكهّن بها بنفسه، تصبح عندها غيريّة تامّة؛ ويغدو من المستحيل كليًّا معرفة الله والتعرّف إليه. ذلك أنَّ الطابع السرّي والخفيّ في الله الذي استطاع الإنسان توقّعه، يتّخذ شكل المصلوب المثير والمحسوس والمَرئيّ. وبتعبير آخر، إنّ الله الأوّلَ والبداية بالنسبة الى العالم، يبدو عندئذٍ وكأنّه النهاية وآخر حروف أبجديّةِ الخَلْق، وأدنى المخلوقات. ويتكلم لوثر، من هذا القبيل، على الله الخفيّ أي ما يبدو نقيض الله. وهو يشدّد بذلك على فرادة اللاهوت المسيحيّ السلبيّ الناشئ عن الصّليب، بالنسبة الى اللاهوت السلبيّ في الفكر الفلسفيّ. وسبق للفلسفة، أعني مجرّد إعمال الفكر الإنسانيّ في الله، أَن كشفت عن كون الله هو الآخر المختلف كليًّا، من هو أساسًا خفيّ ولا مثيل له. قال أَرسطو: «إنَّ أعيننا ضعيفة مثل عيون البومة حيال ما هو في ذاته الوضوحُ الفائق»[٤١]. وانطلاقًا من إيماننا بيسوع المسيح، نجيب: الواقع أنَّ الله هو الآخر المختلف كليًّا وغير المنظور والمُستغلق علينا. ولكنه، عندما برز كآخرَ مختلفٍ كليًّا وغير منظور بالنسبة إلى طبيعته ومستغلق علينا، لم يتمشَّ ذلك على نوع الغيريّة والغرابة الذي انتظرناه ورجوناه الى حدٍّ أنَّه بقي، في الواقع، مجهولاً. ولكن الا يبدو هنا بالضبط الآخر المختلف كليًّا على وجه فعلي، ذلك الآخر. الذي يقلب توقعاتنا للغيريّة ويتجلّى بذلك من حيث إنّه يتفرّد بكونه حقًّا آخرَ مختلِفًا كليًّا؟

ويمكننا أن نجد في استمرار، بهذا المعنى، أمثلةً على طريقتَي تجلّي الله في العالم عَبر الكتاب المقدّس كلّه. إنَّه يتجلّى بادئ بدء في القدرة الكونيّة. إنَّ عِظَم العالم أوكلمته التي تتجاوز كلّ فكر بشريّ وتحتضنه على السّواء، مردّها إليه هو الذي يؤلّف فكرُه ذلك العالم، والأُمم أمامه «تُحسَبُ كنقطة من دَلْو»، «وكَهَبْوَة في ميزانٍ» (أَش ٤٠ : ١٥). إنَّ العالم يشهد حقًّا على خالقه. ومهما كان نفورنا من براهينِ وجودِ الله ومهما كانت الاعتراضات التي من شأن التفكير الفلسفيّ أن يقدّمها. وهو مُحِقّ، بالنسبة الى مختلف الحُجَج، فهذا لا يحول دون ظهور الفكر الأوّليّ بقدرته المبدعة، عَبر العالم وبنيته المعقولة.

ولكن، ليس المقصود هنا سوى إحدى طرق ظهور الله في العالم، وإنَّ العلامة

الأخرى التي رسمها لنفسه والتي تحجبه أكثر فتكشف كشفًا أصدق ما يؤلّف كينونته الخاصّة، إنّ تلك العلامة هي علامة الصِّغَر التي ليست من الوجهة الكونيّة والكميّة ذات شأن على الإطلاق، وهي تقريبًا مجرّد عدم. وهكذا ينبغي الكلام على سلسلةٍ مؤلّفة من: الأرض – إسرائيل – النّاصرة – الصّليب – الكنيسة، حيث يبدو الله وكأنّه يختفي أكثر فأكثر، ويظهر بالضبط أكثر فأكثر في كينونته الحقيقيّة. هناك أوّلاً الأرض، وهي عدمٌ في الكون ويترتّب عليها أن تكون مكان عمل الله في الكون. وهناك إسرائيل، وهي عدمٌ بينَ القوى وينبغي أن تكون مكان ظهوره في العالم. أمّا النّاصرة، فهي أيضاً عدم في إسرائيل وعليها أن تكون مكان مجيئه النهائيّ في العالم. ثم هناك الصليب الذي يُعلّق عليه إنسانٌ، وهو وجودٌ مخفِق، ويجب أن يكون الموضع الذي يمكن فيه لمس الله بحصر المعنى. وأخيرًا، تبرز الكنيسة التي هي نتاج ملتبس من تاريخنا والتي تزعم أنّها المكان الدائم لوَحْيِهِ. ونحن نعلم اليوم جيدًا مدى بقاء قربنا من الله مختبئًا في هذا الوحي وإذ اعتقدت الكنيسة بالضّبط في الزّهو المترَف لعصر النهضة، بأنّ في مقدورها أن تتخلّص من ذلك الطابع السرّيّ والخفيّ وتكون مباشرةً «باب السماء» و«بيت الله»، جسّدت مرةً جديدة وأكثر من ذي قبل تستُّر الله الذي شقّ على المرء أن يميّز وجودَه وراء كلّ ذلك. وهكذا، إنّ ما لا شأنَ له من الوجهة الكونيّة والأرضيّة يمثّل علامة الله الحقيقيّة التي يتجلّى فيها الآخر المختلف كليًّا والذي ما زلنا دومًا عاجزين، بالنسبة الى توقّعاتنا، أن نتعرّف إليه. العدم الكونيّ: ذلك هو الآخر الحقيقيّ، لأنَّ الـ«من أجل» هو الواقع الدينيّ الحقيقيّ...

رابعًا: قانون الفيض

في نصوص العهد الجديد الأخلاقيّة نزاعٌ يبدو أنّه لا يُقاوَم، بين النعمة والطبع وبين الغفرانِ الكامل والضرورةِ القصوى وبين كون الإنسان يتقبّل بمجّانيّة كليّة لأنّه عاجز عن القيام بأيّ عمل، وكونه يترتّب عليه بَذْلَ ذاته كليًّا حتى هذه الضّرورة الخارقة: «كونوا كاملين كما أنَّ أباكم السّماويّ هو كامل» (مت ٥ : ٤٨). غير أننا إذا ما بحثنا، في هذا التعارض المقلِق بين القُطبَيْن، عن صلة وصْلٍ، وجدنا في استمرار، في لاهوت القدّيس بولس والأناجيل الأربعة المتوافِقة كلمة «زيادة» حيث يلتقي موضوعُ النعمة وموضوع الضّرورة ويتّحدان.

وتوصّلاً الى تكوين فكرة عن المبدإ المذكور، لنركُنْ، في خُطبة يسوع على الجبل، إلى ذلك المقطع الرئيسيّ الذي هو بمكانة عنوانٍ للنقائض الستّ الكبرى وتقديم موجَز لها («قيل للأقدمين... أنا أقول لكم...») حيث يقترح يسوع كتابةً جديدةً لثانية لوائح القانون. وهنا النص: «فإنّي أقول لكم: إنْ لم يزدْ بِرُّكم على ما لِلكَتَبَة والفَريسيّين، فلن تدخلوا ملكوتَ السّماوات» (مت ٥ : ٢٠). وهذا يعني قبل كلّ شيء أنَّ كلّ عدلٍ إنسانيّ ثَبُت عدمُ كفايته. فمن ذا الذي يمكنه في الواقع أن يتباهى بنزاهة بأنّه تغلّل حقّاً وبلا تحفّظ حتى في أعماق نفسه بمعنى كلٍّ من مختلِف الواجبات؟ ومن ذا الذي من شأنه أن يتبجّح بأنَّه حقّقها تمامًا من صميم قلبه وبأولى حجّة أنّه حقّقها بالزّيادة؟ لا شك في أن الكنيسة تنطوي على «حالةِ كمال» حيث نلتزم الذهابَ إلى أبعدَ مما يُوصى به ونلزم أنفسنا الزّيادة. ولكن مَن ينتمون الى تلك الحالة هم آخر من يَنْكرون أنَّهم ما يزالون في أوّل المطاف وأنّهم مليئون بالعيوب. إنَّ «حالة الكمال» تلك هي، في الواقع، أشدّ مظاهر النقصِ البشريّ الدائمِ مأسويّةً.

وحسْبُ مَن يجد هذا التّوضيح العام غيرَ كاف أن يقرأَ الآيات التالية من خطبة يسوع على الجبل (٥ : ٢١ - ٤٨) ليرى نفسه أمام محاسبةِ نفس مُضنية. وهذه الآيات تكشف عمّا تمثّله الأوامر البسيطة ظاهريًّا في اللّوح الثاني من الوصايا العشْر، إنْ نحن حملناها على محمل الجدّ بلا تحفّظ: «لا تقتُلْ. لا تَزْنِ. لا تحلِفْ زورًا». يبدو، لأوّل وهلة، أنّه لا يصعب كثيرًا أن يشعر المرء بأنّه يؤدّي ما عليه من هذه الجهة. ففي النتيجة، إنّنا لم نقتل أحدًا ولم نزنِ ولا يبكّتنا ضميرنا لكوننا حلفنا زورًا. ولكن، عندما يبيّن يسوعُ عمقَ تلك الضّرورات كلّه يبدو مدى تصرّف الإنسان في ذلك الاتجاه بدافع فورات غضبه وأحقاده ورفضهِ السّماحَ، وحسده وأطماعه. ويظهر مدى تواطُؤِ الإنسان، في عَدْله المزعوم، مع ظُلم هذا العالم. عندما نتأمّل كلامَ خُطبة المسيح على الجبل تأمّلاً جديًّا، نقوم بالتجربة نفسها التي يقوم بها الإنسان الذي ينتقل من النظرة الدّفاعيّة عن حزبه الى الواقع. إنَّ التفرقة الواضحة بين الأبيض والأسود، التي درجنا بموجبها على تصنيف البشر، تتحوّل الى رتابة ظُلَيْل عام. بات من الواضح أنْ لا تفرقة بين «أبيض» و«أسود» بين البشر وأنَّ الجميع، على رغم تفاوتٍ وفوارقَ دقيقة كثيرة، يلتقون من زاويةٍ ما في الظُّلَيل. وإذا ما استخدمنا صورة أخرى، أمكننا القول إنّه لئن كانت مختلِف أخلاق البشر، في الميدان «العِيانيّ»، وعلى جانب كبير من التمايز، فإنَّ الصورة تنطوي على فروق أدقّ عندما

نُخضِعُهم لامتحان «مِجَهريّ» وأخلاقيّ دقيق ؛ عندئذٍ تصبح الفوارق مُريبة جدًا ؛ وفي كل حال ، لا يعود الموضوع موضوعَ عَدْلٍ زائد.

لو تعلّق الأمر إذًا بالإنسان ، لما تمكّنَ أحدٌ من دخول ملكوت السَّموات ، أعني دائرةَ العدل التامّ والكامل. فيظلّ ملكوت السَّموات مجرَّدَ وهمٍ. والواقع أنَّه يبقى ضرورةً مجرَّدَ وهم ما دام الأمر متعلّقًا فقط بالإرادة الحسنة لدى الإنسان. وكثيرًا ما يُقال لنا : يكفي قدْر قليل من الإرادة الحسنة لكي تجري جميع الأمور في العالم على أحسن حال. الحقيقة أنّ ذَرّةً من الإرادة الحسنة تكفي ؛ ولكن ، ويا لَلأسف ! هنا يكمن الجانب المأسويّ في البشريّة لِأنّها تفتقر بالضّبط الى القوى التي تؤدّي إلى ذلك. فهل نُذعن للفيلسوف كامو عندما يتّخذ للبشريّة رمزًا هو سيزيف الذي يسعى دومًا إلى دفع حَجَره إلى أعلى الجبل وسرعان ما يراه يتدحرج ثانيةً؟ إنَّ الكتاب المقدَّس يتساوى وكامو في واقعيّته إزاء إمكانات الإنسان ، ولكنَّه يتجاوز شكوكيّته. فهو يعتبر أنَّ حدود العدل البشريّ وحدود قدراته عمومًا تصبح تعبيرًا عن تبعيّة الإنسان للعطاء المجّاني وغير المتوقَّع من المحبّة التي تنفتح عليه وتفتحه هو نفسه والتي يبقى ، في معزل عنها ، وعلى رغم كلّ ما أُوتيَ من عدل ، منعزلاً وظالمًا. وحدَه الإنسان الذي يرضى بأن يتقبَّل مجّانًا يمكنه أن يجد نفسه. وهكذا ، فإنَّ البحث اليَقِظ في «عدْل» الإنسان يُعيدنا إلى عدل الله الذي يُطلَق على زيادتهِ اسمُ يسوع المسيح. يسوعُ المسيح هو عدل الله الذي ينطلق الى أبعد ممّا يلزم ولا يُحسَب لأنَّه حقًا فائضٌ فيضاً. إنّه الـ«رغم كلّ شيء» في محبّة الله الكبرى التي يتجاوز هذا الأخير بواسطتها عجزَ الإنسان تجاوزًا غير محدود.

ولكنَّنا نخطئُ كليًّا إنْ نحن استنتجنا من ذلك إنقاصًا من الإنسان وقلنا : في هذه الحال ، إنَّ كلّ شيء يتساوى في النتيجة ، وإنَّ كلّ سعْي الى العدل والكمال باطلٌ في حضرة الله. هذا خطأ لأنَّه ، على رغم كلّ شيء وبالقياس بالضّبط الى ما أتينا على قوله ، تبقى ضرورة الزيادة ، حتى لو كان الإنسان عاجزًا عن تحقيق العدل الكامل. ولكن ، ما يعني ذلك؟ أليس في ذلك تناقض؟ إنَّ ذلك يعني ، بكلمة ، أنّ ذاك الذي يحسب في استمرار للقيام بالضروريّ المعقول ويتمكّن ، بمؤازرة بعض الحِيَل الضميريّة ، من اعتبار نفسه كملاك ، ليس هو بعدُ في عِداد المسيحيّين. وإنَّ ذاك الذي يحسب أيضاً أين يتوقّف الواجب وأين يمكنه بواسطة عملٍ نافل من اكتساب فائض الاستحقاقات ، هو فرّيسيّ وليس بمسيحيّ. لا يكمن الوجودُ المسيحيّ في القيام ببعض الواجبات ولربما ،

بالنسبة الى إنسان كامل بوجه خاصّ، أن يتجاوز حتى حدود الواجب الذي يترتّب عليه. المسيحيّ إنسانٌ يعرف أنَّه سيعيش في كلّ حال وعلى الدوام من العطاء المجّاني أوّلاً، وهو إنسان يقوم عَدْله كلّه في أن يعطي بدوره شأنَ المتسوّلِ الذي يعرف جميل العطاء الذي تقبّله فيتقاسمه هو نفسه مع الآخرين بسخاء. إنَّ ذاك الذي ليس سوى عادل يحسب ويتحسّب للأمور، ويظنّ أنه يستطيع الحصول على اللّباس الأبيض بقواه الخاصّة ويكون هو نفسه صانعَ كماله؛ إنَّ ذاك هو في الواقع «ظالمٌ». ليس من شأن العدلِ البشريّ أن «يتحقّق» إلّا في الإقلاع عن الادّعاءات الخاصّة وفي الشّهامة إزاء الإنسان والله. إنَّه عدلُ مقولةِ «إغفِرْ لنا ذنوبَنا، كما نغفرُ نحنُ»، وهو مطلب يثبت أنَّه الصّيغة الحقيقيّة للمفهوم المسيحيّ المتعلّق بالعدل البشريّ. إنَّ العدل البشريّ يقوم، بالنسبة الى المسيحيّ، في أن يغفر بدوره لأنَّه يحيا بنفسه أساسًا من المغفرة التي يتقبّلها (٤٢).

بيد أنَّ موضوعَ الزّيادة في العهد الجديد يُرشدنا أيضاً الى طريق أُخرى ينهي الكشف عن معناها لنا. ونلقى الكلمة في إطار معجزةِ تكثير السبعة الأرغفة حيث الكلامُ على «زيادة» في سبعة سلال (مر ٨ : ٨). وهذا الذكر لفكرة «الزّيادة» وواقعها وللأكثر من الضروريّ، يرتبط بصميم قصّةِ تكثير الأرغفة. وهذه تجعلنا نتأمّل، إلى ذلك ومباشرةً، في معجزة مماثلة رواها لنا القديس يوحنّا: تحويل الماء إلى خَمر في عُرْس قانا (يو ٢ : ١ – ١١). ولئن لم تظهر هنا كلمة «زيادة»، فإنّ واقعها يتّضح أكثر: فكميّة الخمر المكتسبة بلغت، بحسب إشارة الإنجيل، عددًا خارقًا بالنسبة إلى عدد خاص، هو ٤٨٠/٧٠٠ ليتر! والحال أنَّ القصّتَيْن لهما علاقة، في نيّة الإنجيليّين، بالشّكل الرئيسيّ للعبادة المسيحيّة، أي الإفخارِسْتيّا. إنهما يظهران هذه بمظهر الزّيادة الإلٰهيّة التي تتجاوز تجاوزًا غير محدود كلّ ما هو ضرورةٌ حصريّة ومطلبٌ مبرَّر.

ولكنّ هاتين القصّتَين ترتبطان، بفضل تلك العَلاقة بالإفخارستيّا، بالمسيح نفسه، وتُحيلنا في النّهاية عليه: فالمسيح هو خِصْبُ الله اللامتناهي والقصّتان تحيلان، كما رأينا أيضاً في ما يتعلّق بمبدإ الـ«من أَجل»، على قانون أساسيّ للخَلْق، حيث تبدّد الحياةُ ملايينَ من الخلايا لتأمين حياةِ كائنٍ حيّ، وحيث يتبدَّد كونٌ بكامله تهيئةً فيه، في مكانٍ ما، لموضعٍ للروح والإنسان. الزيادة هي طابع الله في خلقه؛ ذلك أنَّ «الله لا يقيس عطاءاته» بحسب تعبير الآباء. ولكنّ الزيادة هي أيضاً المبدأ الحقيقيّ للخلاص وشكلُ تاريخه؛ وهي، في النهاية، ليست سوى الواقع المُذهل حقًا لدى إله يبذل، في خِصبه

المُستغلَق علينا، ليس فقط كونًا بل ذاتًا ليقودَ إلى الخلاص تلك الحبّة من التراب التي هي الإنسان. لنكرّرِ القول إنَّ الزيادة هي إذًا التّحديد الحقيقيّ لتاريخ الخلاص. إنَّ الذي يكتفي بأن يحسب يرى في استمرار أنَّه من العبث أن يشركَ الله نفسه لمصلحة الإنسان. وحدَه مَن يحبّ يمكنه أن يفهم جنون محبّةٍ قانُونها الخصبُ، والزيادةُ كفايتُها الوحيدة. ولكن، إذا صحّ أنَّ الكون يعيش من الزّيادة وأنَّ الإنسان هو الكائن الذي يؤلّف الفائضُ، بالنسبة إليه، الضروريَّ، فأنّى له أن يندهش من كوْنِ الوَحْي هو الفائض، ومن هذه الزاوية نفسها، هو الضروري، الإلٰهيّ، والمحبة التي يتحقّق فيها معنى الكوْن؟

خامسًا: التّمام والرّجاء

يُثبت الإيمان المسيحيّ أنَّ خلاص البشر يتمّ في المسيح؛ فيه يبدأ نهائيًّا مستقبل الإنسان الحقيقيّ الذي، فما يبقى مستقبلاً، يغدو من صميم الواقع وجزءًا من حاضرنا. ويشتمل هذا الإثبات على مبدإ «الإتمام» وهو على جانب كبير من الأهمّية بالنسبة الى شكل الوجود المسيحيّ وشكل القرار الوجوديّ الذي تمثّله الحياةُ المسيحيّة. لنحاول أن نوضّح ذلك. رَأَينا منذ قليل أنَّ المسيح هو مستقبلُ الإنسان الذي سبق أن بدأه هذا الأخير، وهو إتمامه بعد بدئه. وعبّرت لغة اللاّهوت المدرسي عن تلك الفكرة باعتبارِ أَنَّ الوحْيَ قد أنجزه المسيح. هذا لا يَعني طبعًا أنَّ الله قرّر، بعدما بثّ عَددًا معيّنًا من الحقائق، أن لا يضيف إليها حقائق أُخرى. ذلك يعني بالأَحرى أنَّ حوار الله مع الإنسان، أنَّ انغراسَه في البشريّة بواسطة يسوع الإنسان – الإله، قد بلغ تمامَه. لم يكن المقصودُ بذلك الحوار وليس المقصودُ به قول شيءٍ ما وقول أشياء كثيرة، بل المقصودُ التّواصل الذاتيّ في الكلام. يبلغ ذلك الحوار إذًا هدفه لا عندما تبلُغ أكبر كمّية ممكنة من المعارف ولكن عندما تبرز المحبّة، عبر كلمةِ الله، ويتجاور فيها الـ«أنا» والـ«أنتَ». لا قائمةَ لمعنى في الحوار في واقعٍ ثالث، أي في معرفة موضوعيّة، بل في الشريكيْن بالذّات. إنَّه يعني مشاركةً. والحال أنّه في الإنسان يسوع تجلّى الله نفسه نهائيًّا: يسوع هو كلمته، ومن حيث هو كلمتُه فإنَّه الله نفسه. إنَّ الوحيَ لا يتوقّف إذًا هنا لأنَّ الله قرّر إيجابيًّا أن يوقفه، بل لأنَّه بلغ حدَّه، أوكما قال كارل راهنر: «لم يُقَل شيءٌ جديد، ليس على رغم أنَّ ثمّة أمورًا كثيرة بعدُ يترتّب قولها، وإنما لأنّ كلّ شيء قد قيل، وكلّ شيء بُثَّ في ابن المحبّة الذي أصبح فيه الله والعالمُ وحدةً لا تُفْصَم عُراها»(٤٣).

ونمضي في التّفكير على هٰذا النحو، فنكتشف أيضاً جانبًا آخرَ. وإذا ما بلغنا، في المسيح، هدفَ الوَحْي والبشريّة لأنَّ الله والإنسان فيه يتجاوران ويتّحدان، فذلك يعني، في الوقت نفسه، أنَّ الهدف الذي أدركناه ليس حدًّا متصلّبًا بل هو مسافة مفتوحة. ذلك أنَّ هذا الإتّحاد الذي تحقّق في تلك النّقطة الوحيدة التي جسّدها يسوعُ الناصريّ، ينبغي له أن يمتدّ الى الـ«آدم» التامّ ويحوّله الى «جسد المسيح». وما دمنا لم نبلغ هذا التّام وما دام هذا التّام مقتصرًا على نقطة واحدة، فإنَّ ما حدث في المسيح يبقى نهايةً وبدءًا في الوقت نفسه. ليس في مقدورِ البشريّة أن تتقدّم المسيحَ ولا أن تحلّق أعلى منه، لأنَّ الله يتقدّم الكلّ وهو أعلى ما يكون؛ وإنّ كلّ تقدّم ظاهر الى أبعد من المسيح هو إلى فراغ. لا يمكن البشريّة أن تتجاوز المسيح فهو، في هذا المعنى، نهاية؛ ولكنّ عليها أن تندمج فيه فيُمسي عندها البدايةَ الحقيقيّة ليس إلّا.

ليس لنا هنا أن نُعمِلَ الفكر في تقاطع الماضي والمستقبل الناجم عن ذلك بالنسبة الى الضمير المسيحيّ، أو أنْ نعتبر أنَّ الإيمان المسيحيّ ينظر، والحالة هذه عندما يَلجأ إلى يسوع التاريخيّ، إلى الأمام شطرَ آدم الجديد وشطرَ المستقبل الذي يُعِدّه الله للإنسان والعالم. سبق وتكلّمنا على كلّ ذلك. والمقصود هنا شأنٌ آخر. إنَّ كونَ القرار النهائيّ من قِبَل الله في ما يتعلّق بالإنسان سبق أن اتُّخذَ، يعني، بحسَب يقين الإيمان، أنَّ النهائيَّ حاضرٌ في التاريخ حتى إذا كان ذلك النهائيّ على وجهٍ لا يُقصي معهُ المستقبل بل يبدأه. وينجم عن ذلك أنَّ النهائيّ الذي يتعذّر تغييرُه هو حاضر أيضاً ويتحتّم عليه ذلك الحضور في حياة الإنسان لا سيّما حيث يلتقي الإنسانُ ذلك النهائيَّ الإلهيّ الذي تحدّثنا عنه الساعة. إنَّ ثبات كون النهائيّ حاضرًا مُسبقًا ويُنعِم على الإنسان فيه بمستقبل مفتوح، لهو ميزة النظرة المسيحيّة الى الواقع: فالمسيحيّ لا يستطيع أن يُقرِّ بالتجدّد الدائم في الحاليّة، القائمِ حصرًا بالنسبة الى كلّ فترة حاضرة، من غير أن يدرك قطُّ النهائيّ. المسيحيّ يعرف، على نقيض ذلك، أنَّ التاريخ يتقدّم؛ والحال أنَّ التقدّم يستلزم توجّهًا نهائيًّا؛ وهذا بالضّبط ما يميّزه منَ الحركة الدائريّة التي لا تُفضي إلى غاية. وإنَّ الصّراع الذي قام من أجل عدم تغيير المسيحيّة في القرونِ الوسطى، إتّخذ شكل صراع ضدّ فكرة «ملكوتٍ ثالث»: فبعد «ملكوتِ الآب» في العهد العتيق جاء ملكوتٌ ثانٍ هو ملكوتُ الإبن الذي هو المسيحيّة المُعاشة حتى اليّوم والتي هي أفضل من الملكوت الأوّل بكثير؛ على أنَّ ملكوتًا ثالثًا هو زمنُ العقل، قد حلّ محلّ المسيحيّة (٤٤). ولا يسع الإيمان بتجسّد

الله في يسوع المسيح أن يقرّ بـ«ملكوت ثالث»؛ إنَّه يقرّ بطابع ذلك الحدث النهائيّ ويعرف، من أجل ذلك، أنَّه منفتح على المستقبل.

سبق لنا وأَشرنا الى أنَّ في ذلك أيضاً نتائج حاسمة في حياة كلّ إنسان على حِدَة، ممّا يعني في الواقع أنَّ الإيمان يُلزم الإنسان إلزامًا نهائيًّا؛ فلم يعد ممكنًا أن يُناب عنه، بعد مرحلةِ الطفولة في ملكوت الآب ومرحلةِ الشّباب في ملكوتِ الإبن، بواسطة عهدٍ للذّهن هو عهدٌ للأنوار نَخضع فيه فقط لعقلنا الذي نُضمر أنّه الرّوح القُدس. أجل، ثمَّة حقبات ومراحل في نموّ الإيمان، ولكنّ ذلك يتيح له بالضبط أن يكون الأساس الدائم لوجود الإنسان الذي هو وَحْدةٌ لا تُفصَم عُراها. ومن أجل ذلك أيضاً يشتمل الإيمان على نصوص نهائيّة – من عقيدة الى رَمْز – يعبَّر فيها عن الطابع النهائيّ الذي هو أَساسيّ فيه. وهذا لا يعني قط أنَّ تلك القوانين لا يمكن إجلاؤها خلالَ التّاريخ فنفقهها أكثر فأكثر، تمامًا كما أنَّ كلّ مسيحيّ ينبغي له أن يستخلص من أحداث حياته تفّهمًا لإيمانه متجدّدًا أبدًا. ولكنَّ تفهّم الإيمان، في ذلك الإكتشاف التدريجيّ وذلك النّضج، يمكنه وعليه أن يحافظ على وحدة غرضه.

يمكننا أخيرًا أن نبيّن أنَّ الطابع النهائيّ في الرِّباط الذي يجمع كائنين – ذلك الطابع النهائيّ الذي تنطوي عليه، في الإيمان المسيحيّ، كلمةُ «نَعَم» الحبّ الذي يرتكز الزواجُ عليه – يجد جذورَه هنا أيضاً. الواقع أنَّ الزّواج الذي لا يُفْسَخ لا يمكن فهمه ولا يمكن تحقيقه إلّا انطلاقًا من الإيمان بقرار الله النهائيّ القاضي بأن «يقترن»، في المسيح، بالبشريّة جمعاء (قارن اف ٥ : ٢٢ – ٣٣). إنّ قيامه وزواله مرتبطان بذلك الإيمان؛ وهو يصبح، في معزل عن ذلك الإيمان وعلى التّمادي مستحيلاً بقدر ما هو ضروريّ في صميمه. وعلينا أن نضيف هنا أيضاً أنّ هذا التعليق الظّاهر على القرار في فترة من فتراتِ الحياة، يتيح للإنسان أن يتقدّم ويضطلع بمسؤولياته خطوةً خطوة، في حين أنَّ إلغاءَ قراراته المستمرّ يُعيده دومًا الى البدء ويحكمُ عليه بحركة دائمة من الرّجوع حيث ينزوي في وَهْمِ شبابٍ دائم فيقلع عن تمام كينونتِه كإنسان.

سادسًا : أَوّليّة التقبُّل والإيجابيّة المسيحيّة

الصّليبُ يفتدي الإنسان؛ ويسوعُ المصلوب، ذلك الإنسان «المنفتح» تمامًا، هو خلاصُ الإنسانِ الحقيقيُّ: إنَّ هذا الإثبات الرئيسيّ في الإيمان المسيحيّ سبق وكان

موضوع تأمّلاتنا في قرينةٍ أُخرى، ولقد سعينا الى إيضاحه لعقلنا الحديث. وإذا ما اعتبرناه الآن ليس في مضمونه بل في بنيتهِ، إكتشفنا أنّه يعبّر عن أوّليّة «التقبُّل» بالنسبة إلى «الفعل» واللقاء بالنسبة إلى العملِ المقدَّم، وذلك حيث المقصود هو مصير الإنسان الاساسيُّ والنهائيّ. وقد تكمن هنا نقطةُ الانفصال الجَذريّة بين مبدإ الرّجاء في المسيحيّة والتبديل الذي أحدثته الماركسيّة فيه. الحقيقة أنَّ المبدأ الماركسي يرتكز أيضاً على فكرةِ مطاوَعة بمعنى أنَّ البروليتاريا المتألّمة في رأيه، هي مُنقذة العالم. بيدَ أنَّ أَلَـمَ البروليتاريا هذا الذي ينبغي أن يُفضي، في النهاية، إلى الإنتقال إلى مجتمع بلا طبقات، لا بدّ من أن يتحقّق واقعيًّا في شكلٍ ناشط يجسّده صراعُ الطّبقات. بهذهِ الطّريقة وحدَها يمكن ذلك الألم أن يُصبح «مخلِّصاً» ويخفّـفَ من سلطانِ الطّبقة المُهيمِنَة ويعزّز المساواة بين جميع البشَر. ولئن جسّد صليبُ المسيح أَلَـمًا «من أجلٍ»، فإنَّ آلامَ البروليتاريا تقوم، في عُرف الماركسيّ، على صراعٍ «ضِدّ»؛ ولئن كان الصليبُ أساسًا عملَ شخصٍ فرْد من أجل الكلّ، فآلامُ البروليتاريا هي في الأساس واقعُ مجموعةٍ منظَّمة جُزئيًّا تعمل من أجل ذاتها. وهكذا، إنَّ طريقَيْ الماركسيّة والمسيحيّة من هاتينِ الزّاويتَين وعلى رغم ارتباطٍ وثيق بينهما في المنطَلَق، يسْلكان في اتّجاه معاكس.

تبعًا للإيمان المسيحيّ إذًا، لا يتحقّق الإنسان نهائيًّا بما يفعل بل بما يتقبّل. عليه أن ينتظر عطاء المحبّة؛ ولا يمكن أن نتقبّلَ المحبّة على غير أنّها عطاء. وليس من شأننا أن نبلغ المحبّة بواسطة ذواتنا في معزل عن الآخرين. ينبغي لنا أن ننتظرها ونجعلها تُعطانا. ولا يمكن أن نصبح بشرًا تامّين إلّا في كوننا نُحَبّ ونستسلمُ للمحبّة. وإذا كانت المحبّة، بالنسبة إلى الإنسان، قُدْرة فائقة وضرورة مُطلقة، وإذا كان الأشد ضرورة للإنسان هو، في الوقت نفسه، الأكثرُ حريّة ومجانيّة، فمعنى ذلك أنَّ عمل الإنسان توصّلاً إلى «الخلاص» يَقتصر على التقبُّل. فإنْ هو رفَضَ أن يتقبّلَ أَتلف نفسَه. وإنَّ نشاطاً يدّعي أنّه مطلق ويبتغي تحقيق وجود بشريّ حقيقيّ بقواه الخاصة، يتناقض وطبيعة الإنسان بالذّات. ولقد عبَّر لويس إيفلي تعبيرًا رائعًا عن ذاكَ الحَدْس في هذهِ الأَسطُر: «لقد ضلَّ تاريخُ البشريّة كلُّه وتحطّم لِأَنَّ آدم كوّن فكرةً خاطئة عن الله. لقد شاء أن يغدو كالله. أرجو أنكم لم تفسّروا قط بذلك خطيئة آدم... أَلَم يَدْعُه الله لذلك؟ إلّا أَنّ آدم أخطأ في اختياره النّموذج. فظنّ أنَّ الله كائن منفصل ومستقلّ، وتوصّلاً إلى مماثلته، عصى وتمرَّد.

ولكن، عندما تجلّى الله وشاءَ أن يبيّن حقًا ما هو عليه، تجلّى محبةً وحنانًا ودفقًا من الذات ورضًى لامتناهيًا بسواه وتعلُّقًا وتبعيّـةً؛ لقد تجلّى الله مطيعًا حتى الموت.

ظنّ آدم أنَّه غدا مماثلاً الله فاختْلف عنه كُليًّا. إعتصم بوحدته فيما الله لم يكن سوى اتّحاد»[٤٥].

إنَّ كلّ ذلك لَيجعل أعمال الإنسان ونشاطه على جانب من النسبيّة؛ وينبغي لنا أن نفهم نضال القدّيس بولس ضدَّ «العدْل بالأعمال» في هذا المعنى. ولكن، يترتّب علينا أن نضيف أنَّ النشاط البشريّ يهبط، والحالة هذه، إلى المرتبةِ الثّانية، فيتحرّر بذلك بالذّات داخليًّا: فمن شأن نشاط الإنسان عندئذٍ أن يحيا في هدوء وتجرّد وحريّة تليق بذاك الذي يتمتّع بأهميّة من الدّرجةِ الثّانية. إنَّ أوّليّة القبول لا تعني مطلقًا أن نحكم على الإنسان بالجمُود؛ إنّه لا يعني أنَّ الإنسان بات في وسعه أن يقف مكتوفَ اليدَين، كما تأخذ علينا ذلك الماركسيّة. إنّها، على نقيض ذلك، تتيح لنا أن نقومَ، في روحِ مسؤوليّة، وكذلك من غير تشنّج بل بفرح وحريّة، بعملنا في هذا العالم ونضعَه في خدمة المحبّةِ المنقِذة.

ثمّةَ خُلاصةٌ أُخرى تنطلق هنا. فإنَّ أَوّليّةَ القبول تنطوي على الإيجابيّة المسيحيّة وتدلّل على ضرورتها الداخليّة. لقد أَثبتنا أنَّ الإنسان ليس هو نفسه ينبوع كينونته الأكثر أَصالةً؛ فهذه الأخيرة تأتيه ضرورةً من الخارج من حيث هي واقع لم يصنعْه ولم يُـحْدثْه بل إنّه، على النّقيض، يلاقيه مواجهةً ويُعطاه بحريّة. ولكنْ، ينبغي القول، في تلكَ الحال، أنَّ علاقتنا بالله لا يمكن، في النّتيجة، أن ترتكز على الفِكَرِ التي نختلقها وعلى معرفة نظريّة، بل إنّها تستلزم إيجابيّةَ ذلكَ الواقعِ الذي ينتصب أمامنا ويُقبل إلينا من حيث هو واقع إيجابيّ علينا التّرحيب به. ويبدو لي أنّه يمكننا إلى حدٍ ما أن نحقّقَ، انطلاقًا من هنا، تَـرْبيعَ دائرةِ اللاهوت، أي إنّه من شأننا أن نبيّن الضّرورة الداخليّة التي ينطوي عليها ما يبدو ظاهريًّا وكأنّـهُ احتمالٌ تاريخيّ في المسيحيّة، فنبيّن أنَّ تلك الإيجابيّة التي تصدمنا في حَـدَثٍ يأتينا من الخارج، هي، في الواقع، منَ الضّرورة بمكان. إنَّ التعارض الذي يُشدّ عليه ليسّينغ بقوّة، بين حقيقةِ الواقع وحقيقة العقل، يمكن تجاوزُه هنا. إنَّ ما هو طارئ وخارجيّ يؤلّف، في الوقت نفسه، ما هو ضروريّ للإنسان، إنَّ كينونته الداخليّة لا تنفتح إلّا بإقبال واقع خارجيّ إليه. إنَّ تستُّرَ الله من حيث هو إنسان في التاريخ، «يجب» أن يتمشّى وضرورة الحريّة.

سابعًا : خلاصة : «جوهر المسيحيّة»

خلاصةُ القول، على ما يبدو لنا، أنَّ المبادئ الستّةِ التي حاولنا إدراك خطوطها العريضة، تؤلّف ما يشابه صيغةَ تركيبِ الوجودِ المسيحيّ وكذلك الصيغة التي تحدّد جوهر الواقع المسيحيّ. إنَّها «جوهر المسيحيّة». وهي تعبّر أيضاً بلا شك عمّا نسمّيه، بفضل مفهوم يفتح بابًا لسوءِ التفاهم، الطّموحَ المسيحيّ إلى المطلق. وإنَّ ما نعنيه هنا يبرز خصوصاً في مبدإ «الخاصّ» ومبدإ «من أجل» ومبدإ «الإتمام» ومبدإ «الإيجابيّة». وهذه النّصوص الأساسيّة تسلّط الأضواء على المعنى الخاصّ في الطّموح الذي يثبته الإيمان المسيحيّ وعليه أن يثبته حَيال تاريخ الأديان إن هو شاء أن يبقى مخلصاً لذاته.

إلّا أنَّ سؤالاً أخيرًا يطرح نفسَه: فإذا كانت أمام أعيننا المبادئُ الستّة كما بحثنا فيها فقد نقوم بالتجربة نفسها التي قام بها الفيزيائيّون الذين بحثوا عن العنصر النهائيّ المؤلّف للكينونة وظنّوا بادئ بدء أنَّهم وجدوه في ما أُطلق عليه بالضّبط تسميةَ العناصر. والحال أنَّه اكتشفوا، بتقدّم الأبحاث، عددًا أكبر فأكبر من تلكَ العناصر التي يُعرَف منها اليوم أكثر من المئة عنصر. فلم يعقَل إذًا ان تكون تلك العناصرُ الواقعَ الأخير الذي اعتُقد من ثَـمَّ أنَّه اكتُشف في الذرّات. ولكنَّ هذه أيضاً بانت مؤلَّفةً من جُزَئيات أَوّليّة نعرف منها اليوم ومن جديد كميّةً كبيرة إلى حدٍّ أنَّه لا يمكننا أن نتوقّف عند هذا الحدّ وأنَّه علينا إحياءَ البّحث الذي قد نبلغ معه، بعد كل حساب، العنصر المؤلّف النهائيّ. لقد أَقررنا، إلى حدٍّ ما، في العناصر الستة، بجزَيْئاتِ الواقع المسيحيّ الأوليّة؛ ولكن، ألَا يتحتّم أن تكون وراء ذلك نواةٌ رئيسيّة وحيدة وبسيطة لذاك الواقع؟ إنَّ هذا الواقع موجود، وأعتقد أنَّ في استطاعتنا الآن، على أثر جميع تأمّلاتنا، أن نقول، من غير أن نتعرّض للوقوع في تشدّق كلاميّ عاطفيٍّ إنّ المبادئ الستة تلتقي، في النتيجة، في مبدإ المحبّة الفريد. ولنقل ذلك بفظاضة مجازفين حتى بفتح الباب لسوء التفاهم: ليس المسيحيّ الحقيقيّ ذاك المنتمي إلى الدّيانة، بل هو ذاك الذي أصبح، بفضل حياته المسيحيّة، إنسانيًّا حقًّا. وليس مسيحيًّا حقًّا ذاك الذي يتمشّى حرفيًّا على نظام قوانين ولا ينشغل قط إلّا بنفسه، وإنَّما ذاك الذي غدا حُرًّا ومُـهَيَّئًا للطيبة البسيطة والإنسانيّة. إنَّ مبدأ المحبّة الذي يُفضي الى الأصالة، عليه في الحقيقة أن ينطوي على الإيمان. وإنّها الطريقةُ الوحيدة لديه للبقاء على ما هو عليه. ذلك أنَّه، في معزل عن ذاك الإيمانِ الذي يعبّر، كما رأينا، عن الضّرورة التي يجد فيها الإنسانُ نفسَه للتقبُّل وعن عجزٍ عن كلّ عمل قد يقوم

به من دونه، تصبح المحبة نشاطاً مستقلاً إذ إنها تكفي نفسَها بنفسها. إنّها تفقد واقعها الخاصّ لتمسي عدلاً اكتسبته بقواها الخاصّة. إنّ الإيمان والمحبّة مترابطان ومتلازمان. وينبغي القول أيضاً أنّ في مبدإ المحبّة مبدأ الرجاء الذي يتجاوز الآونةَ الحاضرة واللّحظة الخاصة فيبحث عن الكلّ. وهكذا يُفضي بنا تفكيرنا، في نهايةِ المطاف وبكلّ بساطة، إلى الكلمات الثلاث التي أَشار فيها القدّيس بولس الى أُسُس المسيحيّة: «الآنَ يثبتُ الإيمانُ والرجاءُ والمحبةُ، هذه الثلاثة؛ لكنَّ أَعظمهنَّ المحبّة» (١كو١٣:١٣).

الفصل الثاني

امتداد الإيمان بالمسيح في البنود المتعلّقة بالمسيح

أوّلاً: «حُبِل به من الروح القدس، ووُلد من العذراء مريم»

يكتنف الغموضُ أَصلَ يسوع. لقد اعترض سكانُ أورشليم، بلا شك، على مسيحيّته كما ورد في إنجيل يوحنّا: «إلّا أنَّ هذا قد علمنا من أين هو، وأمَّا المسيح، فاذا جاء فلا يعلم أحدٌ من أين هو» (يو ٧ : ٢٧). ولكن، سرعان ما دلّ كلامُ يسوع إلى أي حدّ كان علمُهم المزعوم في شأن أصله غيرَ كاف: «لم آتِ من قِبَل نفسي، والذي أرسلني حقٌّ، وأنتم لا تعرفونه» (يو ٧ : ٢٨). الثّابت أنَّ يسوع من النّاصرة. ولكن، ماذا ترانا نعرف عن أصله الحقيقيّ، حتى لو عرفنا المكانَ الجغرافيّ الذي أتى منه؟ يشدّد إنجيل يوحنّا في استمرار على أنَّ أصل يسوع الحقيقيّ هو «الآب». ولقد انبثق من الآب على وجهٍ يخالف أيّ مُرْسَل سابق من الله ويتجاوزه عمقًا.

إنّ أصل يسوع هٰذا في سرّ اللهِ الذي «لا يعرفه أحد»، تصفه لنا قصص طفولته بحسب إنجيل متّى وإنجيل لوقا، لا للكشف عن السرّ بل لإثباته. يسرد الإنجيليّان، ولا سيّما لوقا، بدء تاريخ يسوع بكامله تقريبًا وبتعابير من العهد العتيق، ليظهرا، من الداخل، أنّ هذهِ الحوادث هي إتمامٌ لرجاء إسرائيل ودمجها في إطار تاريخِ عهدِ الله مع البشر. إنّ كلمةَ السلام الملائكيّ الموجَّهة الى العذراء، في إنجيل لوقا، تشبه كلّ الشبه سَلام النبيّ صَفَنيا لأورشليم المخَلَّصة، أورشليم الأزمنة الأُخرَويّة (صف ٣ : ١٤ وما يليها)؛ وهو يستعيد أيضاً كلامَ التبريك الذي حيّيت به نساء إسرائيلَ الشّهيرات (قض

٥ : ٢٤ ؛ يه ١٣ : ١٨). هكذا يشار إلى مريم كأنّها بقيّة إسرائيل الباقية وصهيون الحقيقيّة التي اتّجهت إليها في غمرة نوائبِ التاريخ. معها يبتدئ إسرائيل الجديد بحسَب لوقا، أو بالأحرى لا يبتدئ معها لأنَّها هي إسرائيل الجديد، «إبنة صهيون» التي جعل الله منها بداية جديدة(٤٦).

على أنَّ الوعد الرئيسيّ مثقل بالذكرياتِ المبهمة: «ألروح القدُس يأتي عليك، وقدرة العليّ تظلّلكَ؛ ومن أجل ذلك، فالقدّوسُ الذي يولَد منك يُدعى ابنَ الله» (لو ١ : ٣٥). يتّجهُ النظر هنا شطر ما وراء تاريخِ عهد إسرائيل حتى التكوين: فإنَّ روح الله، في العهدِ العتيق، هو قوة الله المبدِعة؛ هو الذي، في البدء، رفَّ على وجه المياه وحوّل الخَواء الى كوْنٍ (تك ١ : ٢)؛ وعندما أُرسل خُلِقت الكائنات الحيّة (مز ١٠٤ (١٠٣) : ٣٠). وهكذا، إنّ ما سيحصل في مريم هو خلقٌ جديد: إنَّ الله الذي أوجد الكائن من العدم، جعل في وسَط البشريّة بدايةً جديدة، فصار كلمتُه جسدًا. أمّا الصّورة الأُخرى في نصّنا – «قدرةُ العليّ تظلّلك» – فتذكّر بهيكل إسرائيل وخيمةِ الصّحراء المقدّسة، حيث كَشَفَ الله عن حضوره بواسطةِ السّحابة التي تحجب مجده وتعلنه على السّواء (خر ٤٠ : ٣٤؛ قض ٨ : ١١). وكما تجلّت مريم من قبلُ كإسرائيل الجديد و«ابنة صهيون» الحقيقيّة، فإنّها باتت الهيكلَ الذي تهبط عليه السحابةُ ويلج فيه الله في صميمِ التّاريخ. إنَّ مَن يضع نفسه في تصرّف الله يتوارى معه في السحابة والنسيان والتفاهة فيشترك بمجده.

إنَّ مولد يسوع من العذراء على النّحْو الذي سَرَدته الأناجيل قد أَزعج دومًا العقلانيّين على اختلاف مشاربهم، فحاولوا الإنتقاص من شهادة العهد الجديد متسلّحين بالتمييز بين أساليب أدبيّة مختلفة، وكذلك قَصْره على ما هو رمزيّ مدّعين فقدان ذهنيّة تاريخيّة علميّة عند الأقدمين. وعمدوا الى إدراج هذهِ الشّهادة في إطار تاريخ الدّيانات وجعلها خُرافةً من الخرافات وأسطورة من الأساطير. إنَّ أسطورة ولادة عجيبة لطفل مخلّص منتشرة، في الواقع، انتشارًا واسعًا جدًّا. فهي تعبّر عن حنينٍ لدى البشريّة: حنين الى النَّضارة والطَّهارة المتمثّلتين بالعذراء البِكْر؛ حنين الى وجود أُموميّ حقيقيّ مطمئن راشد مفعمٍ بالطّيبة؛ إنَّها تعبّر أخيرًا عن الرجاء الذي يُبعَث كلما وُلد بشريٌّ، الرجاءِ والفرح اللذين يمثّلها طفلٌ. ويمكننا، بلا شك، أن نقرّ باحتمال مرورِ إسرائيل بأساطيرَ مماثلة؛ إنَّ مقطع نبوءة أَشعيا (٧ : ١٤) («ها إنَّ العذراءَ تحبَلُ...») من شأنه أن يرجع

صدى انتظارٍ كهذا حتى إذا لم يُشِرِ النّص نفسُه مباشرةً هنا إلى عذراء بحصْر المعنى (٤٧). وإذا ما أدركنا النص بالإستناد الى مصادر كهذه يكونُ العهدُ الجديد قد استعاد بهذه الطريقة تطلّعاتِ البشريّة المبهَمة شطرَ «العذراء الأم»؛ ومهما يكن من أمر، فإنَّ نموذجًا كهذا عن التاريخ البشريّ لا يخلو من مغزى بكلّ تأكيد.

من الواضح جدًّا، في الوقت نفسه أنّ تأصّلَ قصص العهدِ الجديد المباشَر المتعلّقة بمولد يسوع من العذراء مريم، نلقاه لا في ميدان تاريخ الدّيانات بل في صميمِ العهد العتيق. أمّا القصص من هذا النوع الخارجة على نطاق الكتاب المقدّس، فهي تتميّز بوضوحٍ كبيرٍ من تاريخ مَوْلد يسوع بمفرداتها ومصطلحاتها. ويكمن الفرق الأساسيّ في أنَّ الإله، في القصص الوثنيّة، يظهر دائمًا تقريبًا كقدرة مُخصبة ومُنجبة أي على وجه جنسيّ بدرجات؛ فهو «أبُ» الطفل المخلّص بالمعنى الطبيعي. ولا شيء من هذا، كما رأينا، في العهد الجديد. ألحَبَل بيسوع خَلقٌ جديد لا إنجاب من الله. ولن يصبح الله أبًا ليسوع بالمعنى الأَحيائي. فلا العهد الجديد ولا اللاهوت المسيحيّ وجَدا في قصةِ الحَبَل بيسوع أساسًا لالوهيةِ يسوع الحقيقيّة و«بُنوّته الألُهيّة». ذلك أنَّ هذه البنوّة لا تعني أن يسوع نصفُ إله ونصفُ إنسان؛ فعقيدة المسيحيّين أنَّ يسوع إلـهٌ كامل وإنسان كامل. ولا تعني ألوهيّتُه انتقاصاً من أُنَسيّته، ممّا ألّف المنهاج الذي سلكه آريوس وأبوليناريوس، كبيرا هراطقة الكنيسة القديمة. فدافعت الكنيسة بحزْم ضدّ ضلالها مقرّةً بتماميّةِ الكينونة البشريّة في يسوع ومحظّرةً كل تحويل في القصة الإنجيليّة لجعلها أسطورةً وثنيّة تعبّر عن ولادةِ الله لنصف إله. ولا تستند بنوّة يسوع الإلُهيّة، بحسَب إيمان الكنيسة، الى عدم وجود أبٍ بشريّ ليسوع؛ لا تستوجب عقيدة ألوهيّة يسوع البحثَ لو انحدر من زواج بشريّ عاديّ لأنَّ البنوّة الإلهيّة التي يتحدّث عنها الإيمان ليست فعلاً أحيائيًّا بل هي فعلٌ كياني؛ ليست حدثًا في الزمان بل هي تقع في أزليّةِ الله: فالله، على الدّوام، آبٌ وابنٌ وروحٌ، ولا يعني الحبل بيسوع ولادةَ إلهٍ – ابنٍ جديد، بل إنَّ الله، من حيث هوَ الإبن، يضطلع في الانسان يسوع بطبيعة الإنسان بحيث إنّه هو نفسه إنسان.

لا ريب في كل هذا. بيد أنّ هناك عبارتين من شأنهما أن تُفضيا بغير الملمّ الى الخطإ والضلال. لقد جاء في رواية لوقا عن الوعد بالحَبَل العجيب، أنَّ الطفل «القدّوس الذي يولَد منكِ يُدعى ابنَ الله» (لو ١ : ٣٥). أفلم توضع هنا البنوّة الإلهيّة في علاقة بالولادة البتوليّة وتسلك من ثَـمَّ طريقَ الأسطورة؟ وفي ما هو من اللاهوت المسيحيّ، ألم

يتحدّث باستمرار عن بنوّة يسوع الإلهية «الطبيعيّة»، فكشف اللّثام بهذا التعبير، وبالرغم من كلّ شيء، عن خلفيّةٍ أسطوريّة؟ فلنستعرض طريقة التعبير هذه الأخيرة. لا شك أنَّ عبارة بنوّة يسوع الإلهيّة «الطبيعيّة» عِبارة سيّئة وعرضة لسوء تفاهم، وتبرهن على أنَّ اللاهوت لم يُفْلح بعد – في ألفي سنة تقريبًا – في تحرير لغته التصوريّة من قوالب أصولها الهلينستيّة. إنَّ لفظةَ Physis معتمدةٌ هنا بحسبِ المفهوم القديم للكلمة وبالتالي «الطبيعة» أو بالأحرى «الجوهر». إنَّها تعني ما يتعلّق بالجوهر. و«البنوّة الطبيعيّة» تعني أنَّ يسوع هوَ ابنُ الله بكيانه وليس فقط بوعيهِ؛ فالكلمة تعبّر عن معارضةِ فكرةِ مجرّدِ تبنّي الله ليسوع. ومن الجليّ أنَّ هذا «الكيانَ انطلاقًا من الله» الذي تشير إليه لفظة «طبيعيّ» لا يُفهَم في المستوى الأحيائيّ للتولُّد، وإنَّما في مستوى الكائن الإلهيّ وأزليّته. وهذا يعني أنَّ اللهَ اتخذ، في يسوع، الطبيعةَ البشريّة المرتبطة «طبيعيًّا» (أي، في الواقع، في مستوى الكينونة) في المستوى الأزلي، بالعلاقة الثلاثيّة والواحدة لدى الحبّ الإلهي.

ولكنْ، ماذا ترانا نقول عندما يُبدي باحث من طراز إ. شفيتسر رأيه حول مسألتنا على النّحو الآتي: «لمَّا كان لوقا لا يهتمّ بالمسألة الأحيائيّة، فلا تجاوز لديه في اتجاهِ تأويل ما ورائيّ»؟ (٤٨) إنّ كل ما في هذه الجملة خطأ تقريبًا. وإنّ أغرب ما فيها المساواة الضمنيّة بين البيولوجيا والماورائيّات. ومن المرجَّح أنَّ البنوّة الإلهيّة الماورائيّة (في مستوى الكينونة) قد فسِّرت خطأً فاعتُبِرَت من التفرّعات البيولوجيّة وحُوِّلتْ بالتالي عن معناها الحقيقيّ: ذلك أنَّها، على عكس ذلك، وكما أسلفنا، الرفضُ الصريح لمفهوم بيولوجيّ متعلّقٍ بأصل يسوعَ الإلهيّ. أوَليس من المؤسف أن نحمَل على إعلان أنَّ مرتبة الماورائيّات ليستَ هي مرتبة البيولوجيا؟ إنَّ المذهب المسيحيّ حوْل بنوّة يسوع الإلهيّة لا يندرج في امتداد تاريخِ الولادة البكريّة بل في امتداد حوار «الأَبّا – الابن» أي العلاقة القائمة بين الكلمة والمحبّة التي اكتشفناها فيها. لا ترتبط فكرة الكينونة في اللاهوت المسيحيّ بالمستوى البيولوجيّ بل تتعلّق بعبارة «أنا هو» بحسب إنجيل يوحنّا الذي يرى فيها، كما ألمعنا، تعبيرًا عن راديكاليّة فكرةِ الابن كلّها، التي تبسط شموليّتَها وتذهب في العمق أكثرَ مما تفعله الفِكَرُ البيولوجيّة القائلة بأسطورة الإله الإنسان. وسبق لنا أن أعملنا الفكرَ طويلاً في هذا المضمار؛ وتوجّب هنا التذكيرُ به لأنّ ثمّة انطباعًا بأنَّ النفور الحاليّ من رسالة الولادة البكريّة ومن الإقرار الكليّ ببنوّة يسوع الإلهيّة، يرتكز على تجاهل أساسيّ للحقيقتين معًا وعلى الصِّلةِ الخاطئة التي تُقام عادةً بينَ الاثنتَين.

يبقى سؤالٌ هو: ما مفهومُ الإبن في رواية لوقا حول بشارة مريم؟ إنَّ الإجابة عن هذا السؤال تقودنا في الوقت عينه الى السؤال الحقيقيّ الذي ينبثق من الإعتبارات السابقة. فاذا كان الحبل البتوليّ بيسوع الذي حدث بقوةِ الله المُبدعة، لا علاقة له ولو مباشرةً بالبنوّة الإلهيّة، فما مغزاه إذًا؟ إنَّ معنى عبارة «إبن الله» في رواية بشارة مريم يمكن تحديدُه في سهولةٍ انطلاقًا من اعتباراتنا السابقة: فعلى نقيض مجرّد تعبير «الإبن»، ترتبط عبارةُ «إبنُ الله»، كما رأينا، بلاهوت الاصطفاء والرجاء في العهد العتيق، وهي تميّز يسوع بكونه وريثَ الوعود الحقيقيّ وملِكَ إسرائيل والكون بأسره. والحال أنّنا نلقى هنا القرينة الروحيّة التي ينبغي لروايتنا أن تُفهَمَ انطلاقًا منها، أعني رجاء إسرائيل المفعم بالإيمان؛ أجل، إنّ إسرائيل قد اتّسم أيضاً، بطابعِ الرّجاء الوثنيّ على ما رأينا، فانتظر ولاداتٍ خارقة، ولكنه أضفى على هذا الرجاء شكلاً جديدًا كلّ الجدة ومعنى مختلفًا كلّ الاختلاف.

شهد العهدُ العتيق سلسلةَ ولادات خارقة ولا سيّما لدى تحوّلات تاريخ الخلاص الحاسمة: فسَارَةُ أُم إسحق (تك ١٨)، وأمّ صاموئيل (١ مل ١ : ٣) وأمّ شمشون (سفر القضاة، ١٣) المجهولة هنّ عواقرُ؛ وكلّ أمل بشريّ في وُلوديّتهنّ مُستبعدٌ كليًّا. إنَّ ولادة الطّفل، لدى النساء الثلاث، المدعو الى خلاص إسرائيل، هي نتيجة عمل رحمة من قبلِ الله الذي يجعل المستحيلَ مُمكنًا (تك ١٨ : ١٤؛ لو ١ : ٣٧) ويرفع المتواضعين (اش ٢ : ٧؛ ١ : ١١؛ لو ١ : ٥٢؛ ١ : ٤٨) ويقلب الأقوياء ويطيح بعروشهم (لو ١ : ٥٢). وتستمر الوتيرة نفسها لدى أليصابات، أم يوحنّا المعمدان (لو ١ : ٧ - ٢٥ - ٣٦) لتبلغ في مريم أَوْجَها وهدفها الأعلى. وإنَّ معنى الحَدَث متماثلٌ دومًا: فخلاصُ العالم لا ينبثق من الإنسان ومن قوّته الخاصة؛ فينبغي له أن يتقبّله لأنه لا يحصل عليه إلّا كهبة مجّانيّة. وإنَّ الولادة البتوليّة لا تؤلّف فصلاً في التنسّك وهي لا ترتبط أيضاً مباشرة بمذهب بنوّة يسوع الإلهيّة؛ إنَّها قبل كلّ شيء وفي نهاية المطاف لاهوتُ نعمةٍ ورسالة حول كيفيّة بلوغِ الخلاص إلينا: في بساطة التقبُّل ومن حيث هو هِبَة مجانيّة من قِبَل المحبّة التي تفتدي العالم. وفكرةُ الخلاص هذه التي لا تأتي إلّا بقوّة الله، تعبّر عنها نبوءة أشعيا أروعَ تعبير: «رنّمي أيتها العاقر التي لم تلد؛ إندفعي بالترنيم وَاصرخي أيتها التي لم تتمخّضْ فإنّ بني المُستوحِشة أكثرُ من بني ذاتِ البعْل، قال الربُّ» (اش ٥٤ : ١؛ راجع غل ٤ : ٢٧؛ روح ٤ : ١٧ - ٢٢). لقد وضع الله في يسوع،

وفي صميم البشريّة الجدباء اليابسة بذورَ بدايةٍ جديدة ليست نِتاجَ تاريخِ هذه البشريّة بل هبةٌ من فوق. ولئن ألّف كلُّ رجل جديدًا فائقَ الوصف ومثّل أكثرَ من حاصلِ الصّبغيّات وأكثر من نتاج بيئة محدّدة، فإنَّ مخلوقًا من لدُن الله في التاريخ يُدعى يسوع مثّلَ التّجديد الحقيقيّ الذي لا ينبثق من أساسِ البشريّة بالذات وإنما من روح الله. لذا، إنّه آدمُ الجديد (كو ١٥ : ٤٧) وثمّةَ بشريةٌ جديدة تبدأ معه. وعلى نقيض جميعِ الذّينَ اصطفاهم الله قبل يسوع، لا يتقبل يسوعُ روحَ الله فقط بل هو كائنٌ في وجوده البشريّ أيضاً بفضلِ الروح ليس إلّا، وهو، من أجل ذلك، إكمالُ لجميع الأنبياء: إنّه النبيّ الحقيقيّ.

الحقّ أنّه لا حاجةَ بنا مبدئيًّا إلى ذكر أنَّ جميع تلك الإثباتات لا معنى لها لو لم يقع فعلاً الحدَثُ الذي تسعى إلى إبراز مغزاه. إنّها تأويلُ حَدَثٍ لو ألغيناه لأَمست خطابًا فارغًا ينبغي القولُ ليس فقط إنه غيرجدّيّ بل هو يفتقر إلى الصّدق. وإنّ تلك المساعي، إلى ذلك، مهما بلغت نوايا أصحابها أحيانًا تنطوي على تناقض يمكننا تقريبًا أن نسمّيه مأسويًّا: ففي مرحلةٍ اكتشفنا فيها جَسَدانيّة الإنسان مع جملةِ تفاصيلِ الوجود ولم يَعد في وسعنا تصوّرُ روحِ الإنسان إلّا متجسّدًا، أي كونه جسدًا (Leib-Sein) لا ممتلِكًا جسدًا (Leib-Haben)، ها إنّنا نسعى إلى إنقاذ الإيمان بفصله عن الجسد كليًّا ولجوئنا الى ميدان مَحْض «تفسيريّ» وتأويليّ يكفي نفسَه بنفسه ويبدو أنَّ عدم واقعيته وحدَه يُفلته منَ النّقد. والحال أنّ الإيمان المسيحيّ يقرّ بأنَّ الله ليس سجينَ أزليّته ولا تحدّه روحانيّته، وفي مقدوره، على نقيض ذلك، أن يعمل هنا واليوم في صميمِ الكون الذي أعيش فيه، وقد عمل فعليًّا فيه عبر يسوع، آدمَ الجديد، الذي وُلد من مريم العذراء بقوّة الله المبدِعة الذي رفّ روحُه، في البدء، على وجه المياه وخلق الكائن من العدم (٤٩).

ثمّةَ ملاحظة أُخرى علينا إبداؤها. فإذا ما أدركنا الإشارة الإلهيّة الى الولادة البتوليّة إدراكًا حقيقيًّا، اكتشفنا في الوقت عينه من الوجهة اللاهوتيّة، مكانةَ الإخلاص المريميّ الذي يسيّره إيمانُ العهدِ الجديد. ولا يعقَل أن يرتكز الإخلاص المريميّ على دراسةٍ حول مريم تكون بمكانة طبعة ثانيةٍ مصغّرة لدراسة المسيح. فليس من حقنا ولا من مسوِّغ للقيام بنسخة طبق الأصل. وإذا شِئنا أن نهدي إلى بحث في اللاهوت مرتبط بدراسةٍ حول مريم وتمثّل شكلهِ الملموس، جاء بحثنا بالأحرى بحثًا في النعمة يؤلّف مع علم

الكنيسة وعلمِ الإنسان وحدةً متكاملة. إنَّ مريم، من حيث هي «ابنةُ صهيون» الحقيقيّة، هي وجهُ الكنيسة ووجهُ الإنسان المؤمن الذي لا يمكنه بلوغ الخلاص وتحقيق ذاته الكليّ إلّا بواسطة عطاءِ المحبّة – بواسطة النعمة. إنَّ التعبير الذي يُنهي به برنانوس كتابه **يوميات كاهن في الريف** – «كلّ شيء نعمة» – والذي من شأن حياةٍ واهنةٍ وغيرِ مُجدية أن تجد فيه نفسَها غنيّةً وهانئة، إنَّ هذا التعبير أصبح في صميم الواقع في شخص مريم – «الممتلئة نعمةً» (لو ١ : ٢٨). إنّ مريم لا تنكر «حصريّة» الخلاص بالمسيح أو تجازف بها، بل إنها تحيلنا عليها. إنّها وجه البشريّة التي هيَ انتظارٌ بكليّتها وهي في حاجة الى ذاك الوجه بقدر ما تعرّض نفسها للعزوف عن ذاك الانتظار للجوء الى العمل؛ وهذا العمل – على رغم ضرورته – لا يمكنه قطّ ان يسدّ الفراغ الذي يهدّد الإنسان إنْ هو لم يجد تلك المحبّة المطلقة التي تعطيه معنى وتجلب له الخلاص وما هو ضروريّ حقًّا بالنسبة الى حياته.

ثانيًا: «تألّم على عهد بيلاطس البنطي، وصُلِبَ، وقُبِرَ»

أ) عدالة ونعمة.

أيّة مكانة على وجهِ التحديد، يحتلّها الصّليب في الإيمان بيسوع المعترَف به مسيحًا؟ هنا تكمن المشكلة التي يواجهنا بها، مرّةً أخرى، هذا البند من قانون الإيمان. فالتأمّلات السّابقة زوّدتنا عمليًّا بكل عناصر الإجابة. علينا الآن أن نحاول دمجها في جميعة واحدة. وكما اثبتنا سالفًا فقد كان الضمير المسيحيّ، انطلاقًا من هذه النقطة، بارزَ السّمةِ في عرضٍ عميقٍ للاهوت التكفير عند «أنسلم دوكنتوربري» الذي بسطنا خطوطَه الكبرى في إحاطةٍ أخرى. إنّ موقع الصليب، في نظر عدد من المسيحيّين كبير، وبخاصّة الذين لا يعرفون الإيمان إلّا من بعيد، لهو في داخلة نوع من آليةِ حقٍّ أُهين ثم استعاد الاعتبار. وقد يكون ذلك الطّريقة التي بها أقمنا صلحًا جديدًا، برضًى لامتناهٍ، مع عدالة الله التي أُهينتْ عميقًا. لذا يبدو الصليب مُعبّرًا عن موقف إلهٍ يصرّ على إقامة معادلة صارمة بين [الحقّ والواجب]، بين مالنا وما علينا وإنّنا لنشعر، في الوقت نفسه، بأنّ هذه المعادلة وهذا التّعويض يرتكزان، رغم كل شيء، على وهم أكثر منهما على حقيقة. نحن نعطي سرًّا بيسارنا ما نسترجعه، علنًا وبنباهٍ، بيميننا. فالتكفيرُ الدّائم الذي يبدو أنّه الله يفرضه فرضاً يأخذ مظهرًا يضاعفُ القلق. فبعضُ نصوصِ العبادة يوحي بأنّ الإيمان المسيحيّ

بالصليب يمثّل إلهًا فرضَتْ عدالتُهْ القاسية، البعيدة من الرحمة، تضحيةً بشريّةً ألاوهي التضحية بابنه هو – وإنّنا لنستفظع عدالةً انتزع سخطُها الأسود كلّ مصداقيّة في رسالة المحبّة.

وبقدْر ما تنتشر هذه الصورة بقدْر ما هي مغلوطة زائفة. فالكتاب المقدس لا يعرض لنا الصّليب كجزء من تركيبةٍ (آليّة) حقٍّ جريح؛ بل يظهره على عكس ذلك تمامًا: إنّه تعبير عن حبّ أصيل أساسيّ يعطي ذاته كلّيًّا. وهو حَدَث يتمثّل فيه الإنسان بما يفعل وبما هو عليه. إنّه تعبير عن حياة مكرّسة للآخرين. وإذا نظرنا إلى ذلك عن كثب، نجد أنّ اللاهوت التوراتيّ المفسّر للصليب ينمّ عن ثورةٍ حقيقيّة في ما يتعلّق بفكرة التكفير والفداء في تاريخ الأديان، خارج المسيحيّة. ومع هذا، فمن الواجب الإعتراف بأنّ هذه الثورة، في الضمير المسيحي المتأخّر، قد حُيّدت، من جديد، تحييدًا واسعًا، ولم يُعترَف بها إلّا نادرًا، على الرغم من عظمةِ اتّساعها. ويعني التكفير، عامةً، في الأديان الكبرى أن يعيد البشر مع الله، وبأعمال تكفيريّةٍ استغفاريّة، العلائق التي عُكّرت. فالأديان كلّها، تقريبًا، تدور حول مشكلة التكفير؛ وهي تنجمُ عن ضمير الإنسان الذي شعر بخطأه أمام الله، وتشكّل محاولةً لوضع حدّ لهذا الشعور بالخطأ، ثمّ للتجاوز عنه بأعمال تكفيريّة تُقدَّم لله تعالى. فعمل التكفير، الذي يحاول به النّاسُ تهدئةَ العزّةِ الإلهيّة وكسْبَ عطفها ورضاها لهو في قلب تاريخ الأديان.

إنّ الأمور في العهد الجديد تختلف عمّا كانت عليه في العهد القديم. فليس الإنسان هو الذي يُبادِر إلى التقرّب من الله لكي يقدّم له قرابينَ التكفير، إنّما هو الله الذي يأتي إلى الإنسان ليعطيَه من هباته. فبمبادرةٍ من عظمة حبّه يشفي الله الحقَّ الجريح إذ يبرّر برحمتهِ المبدعة تعسّف الإنسان، ويحيي ما كان ميتًا. فعدالتُه رحمةٌ، وهي عدالة فاعلة تقوّمُ احديدابَ الإنسان وتعيده مستقيمًا. هذه هي الثورة التي أدخلتها المسيحيّة في تاريخ الأديان.

لا يقول العهد الجديد بأنّ الناس صالحوا الله، كما يُظَن، ما داموا همُ الّذين ارتكبوا الخطأ، وليس هُو جلّ جلالُه. إنّه يؤكّد العكس، إذ إنّ الله قد صالح العالمَ بالمسيح (٢ كور ٥ : ٩) وهذا في الحقيقة شيء طريفٌ فريد، وهو نقطة انطلاق الوجود المسيحيّ وقُطب لاهوتِ الصليب في العهد الجديد. إنّ الله لا ينتظر أن يأتيه المذنبون من تلقاء

أنفسهم ليصالحوه ولكنّه يذهب إليهم بنفسه ليصالحهم وبهذا يبرزُ الإتجاه الحقيقيّ لحركة التجسُّد، لحركةِ الصّليب.

وهكذا، وقبل كلّ شيء، يظهر الصليب في العهد الجديد، كحركة من أعلى إلى أسفل وليست عملَ مصالحةٍ تقدّمه الإنسانيّة إلى إلهٍ ساخط ولكنها تعبير عن حبّ لا يطوله الإدراك، عند الله الذي يُعطي نفسَه ويتواضع ليخلّص الإنسان. إنّها مجيئُه إلينا، وليست العكس. وانطلاقاً من هذهِ الثّورة في فكرة التكفير، وفي القطب ذاته للواقع الديني، فإنّ العبادة المسيحيّة، والوجودَ المسيحيّ كلّه، يخضعان، هما أيضاً، لاتّجاه جديد. فالتعبّد في المسيحيّة ينحصر أولاً، في أن نستقبل بعرفان كلّي عملَ اللهِ الخلاصيّ لهذا فإنّ التعبير الأساسيّ عن العبادة المسيحيّة دُعيَ بحقٍّ الإفخارستيا أي عَملَ الشُّكر.

ففي هذه الشعائر (العبادة) لا تُقدَّم إلى الله أعمالٌ بشريّة إنّما يتعلّق الأمر بما يسبغه الله على البشر، إنّنا لا نعظّم الله عندما نقدّم له ممّا هو مفترضٌ أنّه لنا – علماً أنّ كلّ ما لنا يخصّه وحده – ولكن عندما نقبل عطاياه، فنعترف به، هكذا، ربّنا الأوحد. نحن نعبده عندما نكفر بالوهم الذي يدفعنا إلى التصرّف كشركاء له مستقلّين، بينما لا وجود لنا في الواقع، إلّا فيه وبه. إنّ التضحية المسيحيّة لا تقوم على أن نعطيَ الله شيئًا لا يمتلكُه بدوننا، ولكن أن نكون متقبّلين كليًا أن يمتلكنا تعالى كلّنا فالتضحية المسيحيّة هي أن نجعلَ الله فاعلاً فينا.

ب) الصّليب: سجود وذبيحة

تفرض علينا الحقيقةُ أن نعترف بأنّنا لم نقُل، في ما قدّمنا، كلَّ ما يجب أن يُقال. ففي قراءة للعهد الجديد، من بدايته إلى نهايته، ترانا نسأل أنفسَنا هل يصف هذا العهد عمل التكفير، عند يسوع، كقربان قُدِّمَ لله الآب، وهل الصّليبُ يُعرَض وكأنّه ذبيحة الطّاعة قدّمها المسيح لأبيه.

وفي سلسلة منَ النّصوص كاملة يظهر الصّليب وبوضوح كحركة إنسانيّة (تترقّى) تتسامى نحو الله في خطّ تصاعديّ حتّى لنرى أنّ كلّ ما نحاولُ استبعاده يعود فيبرز أمامنا من جديد. وبالحقيقة، فإنّ معطياتِ العهد الجديد لا يمكن أن تُدرك بخطّ الإنحدار وحده. ولكن كيف يمكننا، إذًا، أن نفهم العلاقة بين الخطّين: خطِّ التّصاعد وخطِّ الانحدار؟ وهل يجب أن نلغي واحدًا، من هذين الخطّين، على حساب الآخر؟ وإذا

فعلنا فما هو المبدأ أو المستَند الذي يبرّر اختيارنا؟ من الواضح أنّنا لن نعرف حُسنَ الإختيار، إذ يكون ذلك انحيازًا لرأينا الشّخصيّ الّذي جعلناه قياسًا للإيمان.

ولكي نتقدّم، علينا أن نتوسّع في المسألة، ونحاول إيجاد نقطة انطلاق تفسير العهد الجديد للصليب – فنبدأ بالقول إنّ صليب المسيح في أوّل انطلاقته ظهر للرسل وكأنّه النّهاية، أوكأنّه فشلٌ لمشروعه. فلقد آمنوا أنّهم وجدوا فيه الملِك الذي لا يستطيع أحد أن يقهرَه أو ينال منه. وها هم قد أضحوا، رغم طولِ انتظارهم، وعكس ما توقّعوا، أصحابَ رجلٍ نُفّذ فيه حكمُ الموت. إنّ القيامة أكّدت لهم، فعلاً، أنّ يسوع ملِك رغم كل ما حدث، ولكنهم مكثوا زمنًا طويلاً قبل أن يفقهوا ما الفائدة من الصّليب. إنّ مفتاحَ الجواب عن هذاكان في الكتاب، في التوراة، حيث تقصّوا الصّور، واستخلصوا المفاهيم ليحاولوا شرح ذلك الحدث. كما لجأوا إلى النّصوص، وإلى وقائع الطقسيّات، في العهد القديم، مقتنعين بأنّ كلّ ما قيل فيها يكتمل بيسوع. وأنّه انطلاقًا من يسوع فقط يُستطاع حقًّا فهمُ ما تعنيه تلك النصوص، في الواقع.

وهكذا نجد، في العهد الجديد، أكثر من تفسير، انطلاقًا من فكرة لاهوت العقائد في العهد القديم.

إنّ التحقيق الأصحّ قياسًا لهذه المحاولة يتجلّى في الرسالة إلى العبرانيّين حيثُ ربطَ موت المسيح على الصليب بطقسِ عيدِ المصالحة عند اليهود وبلاهوته، وحيث هو ممثّل وكأنّه العيد الكونيّ الحقّ للمصالحة. وباستطاعتنا اختصار فكرة الرسالة هذه بالآتي: كلّ جهوز القرابين عند البشريّة، وكلّ الجهود التي يغصّ بها العالم ليصالح الله بالتعبّد والطقوس كان محكومًا عليها أن تبقى أعمالاً بشريّة لا جدوى منها ولا فعاليّة لها، لأن ما يريده الله ليس كِباشًا ولا ثيرانًا، ولا أيّة تقدمة أخرى طقسيّة، فنحن نستطيع أن نقدّم للرّبّ مئاتِ الذبائح من الحيوانات، على سطح الكرة الأرضيّة كلّها، غير أنّ الرب ليس في حاجة إلى ذلك ما دام يملك كلّ شيء، ونحن لا نقدّم شيئًا لسيّدِ الكون عندما نُحرق هذه القرابين كلّها أمام عظمته: «لن آخذ من بيتك ثورًا، ولا من حظائرك نِعاجًا لأنّ لي وحش الغابات كلّها، والحيوانات على جبالي بالآلاف. أعرف طير السماء جميعًا، وكل حيوان الحقول ملِكي. إن جعتُ فلن أذهب إليك لأطلب طعامًا، لأنّ العالم بما يحتويه، هو لي. هل آكل لحم الثيران أم أشرب دم الكباش؟ قدّم إلى الربّ قربانَ الشكر. (مز ٥٠ (٤٩): ٩ – ١٤). إنّ صاحب الرسالة إلى العبرانيين يقف في الخطّ الروحيّ لهذا

النصّ ولغيره من النّصوص المشابهة، وهو يشير بشكل أساسيّ، وأكثر دقّة إلى عدم جدوى هذه المحاولات الطقسيّة. فالله لا يهتمّ بالكباش والثيران بل بالإنسان. وإنّ فعل التعبّد الحقيقيّ ليس سوى هذه الـ «نعم» غير المشروطة التي يتفوّه بها الإنسان مختارًا كلّ شيء لله، ولكنه ترك للانسان الحريّة في أن يحبّ أو أن يرفض.

إنّ الشيء الوحيد الذي ينتظره الله منا لهو الرّضى الحرّ في المحبّة وهذا الرضى هو العبادة و«القربان» اللذان لها، وحدهما، معنى وقيمة. إذًا، فهذه «النعم» المقدّمةُ للرب والتي يردّ بها الإنسانُ نفسَه إلى الله تعالى لا يمكن أن تُعَوَّضَ بدم الكباش والثيران. ألم يقل الإنجيل: «وماذا يمكن أن يعطيَ الإنسان بدلَ حياته؟ (مر ٨ : ٣٧). وعن هذا السؤال هناك جواب واحد فقط: ما من عطيّة تفوقُ عطية الإنسانِ ذاته. إذًا، فكما أنّ كلّ عبادة سابقة للمسيحيّة ترتكز على فكرة التعويض والتمثيل، محاولةً أن تستبدل ما لا يمكن أن يُستبدل لهي بالضرورة، باطلةٌ ودون جدوى. يمكن للرسالة إلى العبرانيين، وعلى ضوء الإيمان بالمسيح، أن تخاطر في إقامة ميزانٍ مغاير كليًا لتاريخ الأديان، وأن تُعلنه في عالم مليء بالقرابين. مما يجعل الأمرَ يبدو وكأنه كفران يفوق كلّ حدّ. وبوسع الرسالة، أيضاً، السّماحُ لنفسها أن تعلن، من دون مراعاة، فشلَ الأديان الكليّ، لأنّها تعرف أنّ فكرة التّعويض والتمثيل، في المسيح، بات لها معنى جديد. فقد كان، من موقعه الدّيني والشّرعيّ، علمانيًّا بسيطاً، ولم تكن له أيّة وظيفة بين خَدَمَةِ الطّقوس الإسرائيليّة. وعلى الرغم من ذلك تقول الرسالة، كان الكاهن الحقيقي الوحيد، في العالم. فموته الذي يكوّن، من الزّاوية التاريخيّة، حَدَثًا دنيويًّا محضًا – تنفيذ الإعدام بإنسان محكوم كمجرم سياسيّ – كان هذا الموت، في الواقع، الليتورجيا الوحيدة لتاريخ العالم، الليتورجيا الكونيّة، وليس في الإطار المرسوم للعبة الليتورجية في الهيكل. ولكن علنًا، أمام العالم بأجمعه، إذ دخل يسوع الهيكلَ الحقيقيّ مارًّا بحجاب الموت، وأمام الله ذاته، لا ليقدّم له أشياء كدمِ الحيوانات أو غيرها من القرابين المشابهة، إنّما ليقدّم له شخصَه ذاته. عب ٩ : ١٣).

علينا أن نسجّل هذا الانقلابَ الأساسيّ الذي يتعلّق بموضوع الرسالة المركزيّ: فما كان، في نظر البشر،عمل دنيويّ كلّيًا لهو في الواقع العبادة الحقيقيّة للإنسانيّة، لأنّ من قرّبها حطّم إطار اللعبة الليتورجيّة، وجعل منها حقيقةً وواقعًا. لقد قدّم نفسه، وأزال قرابين البشر ليضع مكانها شخصَه، ذاتَه هو، قربانَ تقدِمة. وإذا كان النّص يؤكّد أنّ

المسيح، على الرغم من كلّ شيء، قد أتمّ فعل المصالحة بدمه (عب ١٩ : ٢٠)، فيجب ألّا يُفهم هذا من الزاوية المادّية كوسيلةٍ تكفير تُقاس بكمّيتها لأنه ليس سوى تعبير محسوس عن حبّ قيل عنه لامتناه (يو ١٣ : ١) تعبير عن أصالة عطائه وبذْلِه. إنّه يوضح عمل المسيح الذي لم يقدّم سوى نفسه لا أكثر ولا أقلّ. وهو بادرةُ حبّ يعطي ذاته كليًّا. وهذا ما يكوّن، بحسب الرسالة إلى العبرانيين، مصالحةَ العالم الحقيقيّة. لذا، «فساعة» الصليب هي يوم المصالحة الكونيّة، المصالحة الحقّ والنهائيّة. لقد امّحت كلّ عبادة، وزال كلّ كاهنٍ سوى هذا الذي يقدّم هذه العبادة: يسوع المسيح.

ج) خلاصة العبادة المسيحيّة

إنّ جوهر العبادة المسيحيّة لا يقوم، إذًا، على تقدمة الأشياء، ولا على أيّ نقْض أو تهديم آخر، كما هو دائم التكرار في نظريّات ذبيحة القدّاس منذ القرن السّادس عشر. فبمقتضى هذه النظريات يكون النقْض الطريقة الصحيحة للاعتراف بسيادة الله على الكائنات كلّها. هذه التخمينات جميعها تجاوزها، بكلّ بساطة، حَدَثُ المسيح والتفسير الذي يعطيه عنه الكتابُ المقدس. تقوم العبادة المسيحية على الحبّ الخالص الذي يستطيع تقديمه ذاك الذي صار فيه حبّ الله ذاتُه حبًّا إنسانيًّا. إنّه يقوم على الشّكل الجديد لطريقة العرض، هذا الشّكل الذي يتضمّنه هذا الحبّ، علمًا أنّ المسيح أحبّ من أجلنا، وأنّنا ارتضينا أن يستولي علينا. تعني هذه العبادة، إذًا، أنّنا نطّرح جانبًا، محاولاتنا الخاصّة لتبرير ذاتنا فهٰذه المحاولات ليست، في الأساس، سوى ذرائع تُثيرنا بعضنا ضدّ بعضنا الآخر إذ نُنحي باللائمة على غيرنا، فنلصق به الخطأ، محاولين، في النهاية، اتّهام الله ذاته: «إنّها المرأة التي وضعتها إلى جانبي... فهي التي أعطتني من الشجرة...» (تك ٣ : ١٢). إنّه يفرض علينا – بدل أن نفني بعضنا بعضاً باستمرار، محاولين تبرير أنفسنا، – أن نقبل عطيّةَ الحبّ من يسوع المسيح الذي ارتهن لنا، وأن نجمعَ عليه لنصبح مع المسيح وبه عبّادًا صالحين. ومذ ذاك، فقد يكون بمقدورنا أن نجيب باقتضاب عن بضعة أسئلة لا تزال تطرح نفسَها:

١ – بالنسبة إلى رسالة المحبّة في العهد الجديد، هنالك طموح بدأ يرى النور أكثر فأكثر. هذا الطموح يرغب في أن يحوّل، كليًا، العبادةَ المسيحيّة إلى محبّ الأخوي إلى التضامن الإنسانيّ ولا يرغب، بعد اليوم، بمحبّة، أو بعبادة لله مباشرة. إنّ العلاقة

العموديّة مع الله أضحت مرفوضة، ولم يعد يقبلُ سوى العلاقة الأُفقيّة. وانطلاقًا مما قلناه فلا يصعب علينا، دون أدنى شك، أن نرى لماذا هذا التصور الذي يبدو، للوهلة الأولى ودّيًا محبّبًا، يمرّ، بالفعل ليس فقط قرب الواقع المسيحيّ ولا يلامسه، ولكن أيضاً، قرب الواقع الانساني الحقّ. وربّ محبّة أخويّة تريد أن تكتفي بذاتها لهي في النهاية ضربٌ من الأنانية، من تأكيد الذات بشكله الأكثر تطرّفًا. إنّها ترفض قدراتها القصوى على الانفتاح والتجرّد والنزاهة إذا كانت لا تقبل بأنّ هذه المحبة تحتاج إلى من يفتديها، إلى ذاك الذي أحبّ وحدَه الحبّ الحقيقيّ الكامل. وبغضّ النظر عن نوايا الإنسان الطيّبة، فإنّه في النهاية يسيء إلى قريبه، وإلى نفسه لأنّه لا يجد كمالَه في علاقاتِ التضامن الإنسانيّ البسيطة بل يجده في شركة الحبّ المتجرّد لله وحده فقط. إنّ مجانية التعبّد البسيطة تشكّل أكبرَ الإمكانات للإنسان، فيها فقط يستطيع بلوغ تحرّره الحقيقيّ النهائيّ.

٢ – سؤال طالما أثير من جديد وبخاصّة من قِبَل المتعبّدين للصّليب التقليديّين، وهو عن العلاقة القائمة، فعلاً، بين التقدمة (أي العبادة) والألم. فانطلاقًا من التّأملات التي سلفت فإنّ التقدمة المسيحيّة ليست سوى خروج ما هو لنا، القائم على الخروج على ذاتنا، والمكتمل، أساسًا، في الإنسانِ الذي هو خروج كلّه، أي تجاوز الذات في المحبة. فالمبدأ الأساسيّ للعبادة المسيحيّة هو، إذًا، حركة الخروج تلك، المزدوجة والوحيدة في آن، بتوجّهها نحو الله والقريب. فالمسيح عندما يُدخلُ كيان الإنسان إلى الله، فإنّما يدخله إلى خلاصه. فحدَثُ الصليب هو خبز حياة «للشعوب» (لو ٢٢ : ١٩)، لأنّ المصلوب، بدّل شكل جسد الإنسانيّة ليعطيه شكلَ الـ«نعم»التي للعبادة. إنّه بكليّته مركزيّ بشريّ، وهو، بكليّته متناسق مع الإنسان لأنّه، في الأساس، مركزيّ الهيّ. عندما يسلّم الأنا، وبهذا يسلّم كيانَ الإنسانِ إلى الله. إذًا، وباعتبار أنّ خروج المحبّة هذا هو انجذابُ الإنسان إلى خارج ذاته انجذابًا مشدودًا أبدًا إلى الأمام، إلى أبعد من ذاته، وكأنّه مجزّأ ممزّق، مُنجذبٌ إلى ما وراء إمكانات نموّهِ الظاهرة، فإنّ العبادة، في هذا السّياق، وفي الوقت نفسه، هي صليب، وهي ألمُ التمزّق، وموت حَبّة الحنطة التي لا تستطيع أن تؤتي ثمارها ما لم تمرّ بحالة الموت. ولكنّنا نرى، في الآن ذاته، أنّ عنصر الألم ذاك. هو ثانويّ ينسرب من واقع أوّليّ يعطيه، وحده، معنى. فمبدأ التضحية الجوهريّ ليس في النقض والهدم، وإنّما في المحبة. فإنّ الألم لا يكون جزءًا من التضحية (التقدمة) إلّا بمقدار ما يحطّم هذا الحبّ، ويفتح ويصلب، ويمزّق – كشكل للمحبة في عالم موسوم بالموت والأنانيّة.

وفي هذا الموضوع، يُلقي نصٌّ هام لجان دانيلو أضواءً على الفكرة التي نحاول استخراجها، وإن كان، في الحقيقة، يجيب عن مشكلة أخرى غامضة: «بين العالم الوثنيّ والثالوث المقدّس ممر واحد فقط ألا وهو صليبُ المسيح. وإذ نريد، نحن، أن نستقر في هذا الفراغ (بينهما)، وننسج، من جديد، الخيوط السّريّة التي تربط بين العالم الوثنيّ والثالوث، فكمَ نعجب، إذًا، ألّا يكون ذلك إلّا بالصليب؟ علينا أن نرسم هذا الصليب في ذواتنا، ونحمله فينا، كما يقول القدّيس بولس. «أن نحمل دائمًا معنا، في جسدنا، موتَ المسيح» (٢ كور ٤ : ١٠). هذا الانقسام الذي يصلبنا، وهذا التنازع في قلبنا بين محبّة الثالوثِ القدّوس، ومحبّة العالم الغريب عن الثالوث القدّوس هما آلام الابن الوحيد ذاتها التي يدعونا إلى أن نتقاسمها. فهو الذي أراد أن يحمل، في ذاته، هذا الانفصال، لكي يهدمه في داخله، غير أنّه لم يهدمه إلّا لكونه قد حمله أوّلاً. إنّه ينطلق من قُطب إلى قطب من دون أن يغادر جوهر الثالوث، ويمتد حتّى يصل إلى أقصى حدود البؤس البشريّ ويملأ كلّ الفراغ. فامتدادُ المسيح هذا، الذي تشير إليه أبعادُ صليبه الأربعة، هو التعبير السّرّيّ لتمدّدنا، وهو الذي يكيّفنا على شاكلته (٥٠). إنّ الألم، في نهاية المطاف، نتيجة تمدّدِ يسوع المسيح هذا، وتعبير عنه، ابتداءً من مؤانسة الله وانتهاء بجحيم: «إلهي لماذا تركتني؟» فالذي مَدّد وجودَه إلى درجة غَوْصه في الله، وغوصه في هُوّة المخلوق الذي تركه الله، يجد نفسه بالضرورة مجزّءًا. فهو مصلوب حقًّا، ولكنّ هذا التجزيء متّحد مع المحبة، إنّه الإنجاز «حتّى النهاية» (يو ١٣ : ١) إنّه التعبير الملموس للانفتاح الواسع الذي خلقته المحبّة.

وإننا لنستطيع أن نستخلص، من هذا، الأساس الحقيقيّ للتعلّق الصحيح بالألم وأن نبيّن، أيضاً، كيف يلتقي التعلّق بالصليب والروحانيّة الرسولية. وقد نستطيع أن نبيّن أنّ النشاط الرسوليّ، خدمة البشر في العالم، مرتبط ارتباطًا عاطفيًا وثيقًا بقلب التصوّف المسيحيّ ذاته، وبالتعلّق بالصليب، وهذان الهدفان لا يتعارضان بل، بالعكس، إنّهما في عمقها الحقيقي، يعيشان الواحد في الآخر. ويجب أن يكون واضحًا من هذا، أنّ ما له اعتبارٌ في الصليب ليس تراكم الآلام الجسديّة كأنّ قيمة فداء الصليب ترتكز على أكبر قدر ممكن من العذابات. كيف يستطيع الله أن يتلذّذ بعذابات خليقته، وحتّى بعذاباتِ ابنه، فيعتبرها وكأنّها فدية تقدّم ثمنًا للمصالحة؟ فالكتاب المقدّس والإيمان المسيحيّ الصّحيح بعيدان كلّ البعد من تصوّرات كهذه. فلا قيمة للألم، كما هو، إنّما للانفتاح

الذي خلقته المحبّة، مفسحة في مجال الوجود، واصلة ما هو بعيدٌ بما هو قريب واضعة الإنسان الذي هجره الله في اتصال مع الله. الحبّ وحده يعطي الألم معنى. ولو اختلف الأمر، لكان الجلاّدون، الذين كانوا قرب الصّليب، الكهنة الحقيقيين؛ فهم، إذ سبّبوا الألم، قد يعتبرون مقدِّمي الذبيحة. فالقضيّة لا تتعلّق بالألم بل بذلك الحيّز الخالصِ المحبةِ الذي يتحمّلها ويُحييها. ولهذا فلا اعتبار لهؤلاء الجلاّدين إنّما ليسوع الذي أضحى كاهنًا عندما جمع من جديد، في جسده، قطبيِ العالم المنفصلَينْ (اف ٢ : ١٣ تابع).

وبهذا، فقد أجبنا، بعمق، عن السؤال الذي انطلقنا منه، علمًا أنّها ليست فكرةً حقيرةً أن نتمثّل ربًّا يفرض التضحية بابنه ليهدّئ من سوْرة غضبه. ففي هذا السؤال لا نستطيع سوى الإجابة: إن الله لن يُدرِكَ فعلاً، بهذا المفهوم؛ ولكنّ تصوّرًا مماثلاً لله لا علاقة له بفكرة إله العهد الجديد، لأنّ هذا، يقدّم لنا، خلافًا لذلك، إلهًا أراد، بمبادرةٍ ذاتيّة، أن يصير المسيح – الياء آخرَ حرْف من أبجديّة الخَلْق. إنّه يحدّثنا عن إله هو ذاته فعل المحبة. هو بكليّته «للآخرين» والذي يتلبّس، بالضّرورة، لباسَ آخرِ دودةٍ من ديدان الأرض [مز ٢٢ (٢١) : ٧]. يُظهر لنا الهًا يتّحد مع خليقته، إلهًا يكشف، بهذا الاحتواء الحقير. عندما يترك نفسه يُحتَوى ويُحكَمُ بأحقر الخلائق – عن هذا الدّفْق الفيّاض الفائقِ الطبيعة الذي يُعلنه إلهًا.

فالصليب هو وحيٌ وإعلان. وهو لا يعلن عن شيء إنّما عن الله والإنسان. يُعلن من هو الله وكيف هو الإنسان. وفي الفلسفة اليونانيّة حَدْسٌ في انتظامِ هذه الأشياء فريدٌ: صورة الإنسان العادل بحسب أفلاطون.

فالفيلسوف الكبير سأل نفسه في إحدى فقرات كتاب الجمهوريّة ما هي شروط الإنسان الكليّ العدالة، في هذا العالم؟ وتوصّل إلى النتيجة الآتية: ليست عدالة إنسانٍ ما كاملةً وثابتةً ما لم يتظاهر بالظُّلم؛ عندها فقط يتبيّن أنّه ليس عبدًا لرأي الآخرين، ولكنّه يتمسّك بالعدالة لذاتها فقط. وبحسب أفلاطون فإنّ العادل الحقيقيّ يجب أن يبقى مجهولاً ومضطهدًا في هذا العالم. ويذهب أفلاطون في رأيه إلى حدّ القول: «سيقولون لنا إنّ العادل، في الحقيقة، وكما صوّرته، سيُجلد، ويعذّبُ، ويُسجَنُ، وتحَرَقُ عيناهُ. ثمّ بعد أن يكون قد قاسى أنواع العذاباتِ جميعها سيصلب»(٥١) وسيكون لهذا النصّ المكتوب، قبل المسيح بأربعمئة سنة، تأثيرٌ دائم على أيّ مسيحيّ.

ففكرة الفلسفة المتعّمقة، ترى أنّ العادل الكامل، في هذا العالم، يجب أن يكون العادل المصْلوب. وهنا، حَدْس لهذا الوحْي حَدثَ للإنسان على الصّليب.

وحين يظهر العادلُ الكاملُ فيصير المصلوبَ الذي سلّمته العدالة إلى الموت. فهذه المأساة تكشف لنا، دون مواربة، من هو الإنسان: هاك ما أنت عليه يا إنسان. أنت لا تستطيعُ احتمال العادل، مَن هو محبّةٌ خالصة. إنّه يُفقدك صوابَك فتضربه، وتنبذه. أنت هكذا لأنّك ظالم، ولأنّك بحاجة إلى ظلم الآخرين لكي تشعر بأنّك معذور، بينما لا تعرف ماذا تصنع بالعادل الذي يبدو وكأنّه حَرَمك من هذا العذْر. هذا هو أنت! لقد اختصر يوحنّا هذا كلّه في عبارة بيلاطس: «هاكُمُ الرجل» التي تعني: هاكم ما هو الإنسان. الإنسان هو هذا. حقيقة الإنسان هو نقصان حقيقته. وعندما يقول لنا المزمور (١١٦ : ١١) إنّ أيّ إنسان ليس سوى كِذْبَة، وهو دائمًا، وفي أيّ مجال، يعيش ضدّ الحقيقة، فإنّنا نجد، في ذلك، وجهَ الإنسان الحقيقيّ، بعد أن أُزيحت عنه البراقع. حقيقةُ الإنسان أنّه دائمًا ضدّ الحقيقة. فالعادل المصلوبِ هو، هكذا، المرآة التي ينظر فيها الإنسانُ فيرى وجهَه على حقيقته كما هو دون تصنّع أو تبرّج. غير أنّ الصليب ليس إعلان الإنسان بل هو، بالنسبة ذاتها، إعلان الله. وما يميّز الله أنّه ينزل، حتّى إلى هذا الدّرك، ليتّحد مع الإنسان، وأنّه يحاكمه وهو يخلّصُه. في هوّة السّقوط الإنسانيّ تتكشّف أكثر فأكثر هوّة المحبّة الإلهيّة التي لا يُسبَرُ غورُها. وهكذا فإنّ الصليب هو حقًّا قُطب الوحْي، وحْي لا يجعلنا نتعرّف إلى بعض العروض التي نجهل حتّى الآن، ولكنّه يكشف لنا ذواتنا عندما يظهرنا أمام الله ويظهر الله بيننا.

ثالثًا: «ونزل إلى الجحيم»

ما من بند قد يبدو غريبًا عن ضميرنا العصري كهذا البند من بنود قانون الايمان. فهو، مع عقيدتيْ ولادة يسوع العُذريّة وصعوده إلى السّماء يبعث أكثر من غيره على نزع الخرافات الذي يبدو أنّنا نستطيع تحقيقه، هنا، دون خطرٍ، ودون زَلَل. إنّ العهد القديم، على ما يبدو، يأتي على ذكر هذه العقائد في بعض النصوص (١ بط ٣ : ١٩؛ ٤ : ٦؛ اف ٤ : ٩؛ روم ١٠ : ٧؛ متى ١٢ : ٤٠؛ اع ٢ : ٢٧؛ ٣) ولكنّها نصوص صعبة على الفهم، بحيث تدفع إلى تفسيرات متباينة. فإذا مَحونا كليًّا ونهائيًّا، هذا الإثبات، فإنّنا نكسب ظاهريًا، تخلُّصَنا من مسألة غريبة، يصعب علينا أن

نُدرجها في طبقة من طبقات تفكيرنا دون أن نخون مصداقيّتنا خيانةً عظمى. ولكن هل نكون قد أحرزنا، في ذلك، تقدّمًا أكثر؟ ألا نكون، بالأحرى، قد فررنا من صعوبات المسلّمة الحقيقية وتعقيداتها؟ فبإمكاننا أن نصل إلى حلّ لمشكلاتنا بطريقتين: إمّا أن ننكرها كلّيًا، وبكلّ بساطة، وإمّا أن نجابهَها. فالطريقة الأولى هي الأكثر مُلاءمةً، ولكنّ الطريقة الثّانية هي، وحدها، التي تسمح لنا بالتقدّم. فبدل أن نلغي المسألة، ألا يتوجّب علينا أن نعيَ أنّ هذه المادة من موادّ قانون الايمان التي كُرّس لها، طقسيًّا، السّبْتُ المقدّس، تتعلّق بنا اليوم بنوعٍ خاص، وبأنّها تمثّل بصفة أخصّ، تجربةَ عصرنا؟ فمن الجمعة العظيمة يبقى لنا، على الأقل، نظرتُنا إلى المصلوب؛ ولكنّ السّبت المقدّس هو يوم موتِ الربّ الذي يعبّر عن هذه التجربة، التي لا مثيل لها، ويستبقها. فالرب غائب، بكلّ بساطة. القبر يضمه، لن يستيقظ بعد الآن، ولن يتكلّم، إلى حدّ أنّنا لم نعد بحاجة إلى أن نجادل في شأنه، بل نستطيع أن ننكره كلّيًا: «الله مات، ونحن قَتَلتُه» هذا القول لنيتشه، يعود إلى لغة العبادة المسيحيّة التقليديّة للآلام وهو يعبّر عن محتوى السبت المقدّس والنزول إلى الجحيم(٥٢).

وفي ما يتعلّق بهذا الإيمان يتبادر إلى ذهني، دائمًا، مشهدان من الكتاب المقدّس. الأوّل هذه القصّة الوحشيّة من العهد القديم، حيث يدعو إيليا كهنة البعل ليضرعوا إلى إلههم فيرسلَ نارًا للتّقدمة. فيفعلون ذلك، طبعًا، ولكن من دون جدوى. فيهزأ إيليا بهم، تمامًا كأيّ عقلانيّ يسخر من رجل تقيّ، ويظنّ أنّه أقنعه بعدم جدوى معتقده لو بقيت صلاتُه بدون نتيجة. وينادي النبيّ كهنة بعل، ربّما لم يصلّوا عاليًا: «أصرخوا بصوت أعلى، فالبعل إله، له همومه ومشاغله، وقد يكون نائمًا فيستيقظ» (١ ملو ١٨ : ٢٧). وإذ نقرأ اليوم هذه العبارات السّاخرة تُوجّه إلى المؤمنين بالبعل، فقد نشعر بأنّنا منزعجون، وبأنّنا نقف الموقف نفسه، وبأنّ هذه السّخرية تقع علينا. فما من نداء يبدو أنّه يوقظ الله. لذا فالعقلانيّ يظهر وكأنّ بإمكانه أن يقول لنا: إذن، صلوا بصوت أعلى، فقد يستيقظ إلٰهكم. «ونزل إلى الجحيم» هاكم، فعلاً، حقيقة ساعتنا، نزول الله في السّكون، في صمت الغِيابِ الحالك.

ولكن إلى جانب قصّة إيليّا وما يماثلها، من العهد الجديد، كقصّة يسوع نائمًا وسط العاصفة (مر ٤ : ٣٥ – ٤١) يتوجّب التنويه، بالمقدار نفسه، بقصّة تلاميذ عمّاوس (لو ٢٤ : ١٣ – ٣٥): فالتلاميذ المشدوهون يتكلّمون على موت الرجاء فيهم. فبالنسبة

اليهم حدث أمرٌ كموت الله: فالموضوع الذي بدا أنّ الله تكلّم فيه قد زال. رسول الله مات، وها الفراغ قد عَـمّ. لا جوابَ بعد الآن. ولكنّهم – إذ يتكلّمون هكذا على موت رجائهم، ولا يتوصّلون، بعد ذلك، إلى رؤية الله – لا يلاحظون أنّ هذا الرّجاء بالذّات موجودٌ حيًّا بينهم. وهم لا يفقهون أنّ الله، أو الفكرة التي كوّنوها عن وعْده، يجب أن يموت ليحيا بعظمة أكبر. لقد كان على صورة الله هذه، التي اصطنعوها وحبسوا الله فيها، أن تتهدّم لكي يستطيعوا أن يروا، من جديد، ومن فوق أنقاض البيت المتهدّم، السّماء والله ذاته الذي يبقى، دائمًا، وإلى ما لا نهاية، الأكثر عظمةً. ولقد عبّر الخندورف عن ذلك بكل حسّ عصره، وبلهجة قد تبدو لنا أكثر من رعناء:

أنت الذي تحطّم، برفقٍ، فوق رؤوسنا،
كلّ ما تبنيه أيدينا
لكي ترى أبصارنا السّماء.
لذا فأنا لا أشكو ولا أتذمّر.

في هذه الحال، فإنّ هذا البند من الإيمان بالنزول إلى الجحيم، يذكّر بأنّ وحي الله لا يشمل كلمة الله فحسب بل صمته أيضاً(٥٣). فليس الله فقط الكلمة المفهومة التي تأتي إلينا، إنّما هو المبدأ السّريّ الصامت، الذي لا يُفهَم ولا تُسَلكُ طريقهُ، والذي يخفى علينا. نحن لا ننكر أنّ الأولويّة، في المسيحيّة، للكلمة لا للصّمت: الله تكلّم، الله كلمة هو، ولكن علينا ألّا ننسى، مع ذلك، حقيقةَ سِرِّ الله الدّائم وواقعه. فإذا أردنا أن نعي كلمة الله التي يُفصح عنها الصمت، فعلينا أن نكون قد أجرينا اختبارَ صمتِ الله. فالمسيحانيّة تمتدّ إلى أبعد من الصليب، إلى أبعد من تلك الهنيهة حين يُضحي حبّ الله ملموسًا حتّى في الموت إذ يصمت الله ويختفي في الظلمة. أفيجب أن نعجب من أنّ الكنيسة وحياة كلّ منّا ملزمتان بالمرور مجدّدًا في ساعة الصمت هذه، في عقيدة الإيمان هذه المنسيّة والمجهولة: «نزل إلى الجحيم»؟

إذا فكرّنا في ذلك، فإنّ البرهان التوراتيّ الذي يقدمه الكتاب المقدس أو المسألة التي تتعلّق بالبرهان تنحلّ من ذاتها تلقائيًّا. فهناك، على الأقل، صرخة النّزْع عند يسوع: «الهي، إلهي، لماذا تركتني؟» (مر ١٥ : ٣٤) التي تنير سرّ نزول يسوع إلى الجحيم كبرْق خُلّب في الليل البهيم. ولا ننسَ أنّ كلمة المصلوب هذهِ تستعيد أوّل مقطع من صلاة بني إسرائيل [مز ٢٢ (٢١) : ٢] حيث يختصر، بشكل مؤثر، ضيقَ هذا الشعب ورجاءه.

هذا الشعب الذي اختاره الله والذي يبدو أنّه تخلّى عنه بسبب ذلك. هذه الصلاة المتفجّرة من الضّائقة العميقة لغياب الله تنتهي بتسبيحة لعظمة الله. وهذا بادٍ، أيضاً، في صرخة يسوع التي سمّاها ارنست كيزيمان، منذ عهد قريب صلاةً متفجّرةً من أعماق الجحيم، عبادة الوصيّة الأولى مرتفعةً في صحراء الغياب الظّاهريّ لله: «حفظ الابنُ الإيمان الذي بدا وكأنّه فقد كلّ معنى، وكأنّ الواقع الأرضيّ يُظهر غياب الله الذي تكلّم عليه أوّل لصّ والجمهور السّاخر. صرخة يسوع ليست دعوةً إلى الحياة أو إلى بقيّة من حياة، وهي ليست لأجله بل للآب. صرخته تنتصب ضد واقع العالم كلّه. أفترانا، عند ذاك، بحاجة إلى أن نسأل، أيضاً، كيف يجب أن تكون العبادة في ساعة جهلنا وضلالنا؟ أيمكن أن تكون غير الصرخة الصادرة من الأعماق متحدةً مع السّيّد الذي نزل إلى الجحيم، والذي أقام قرباً لله وسط تخلّي الله وغيابه؟

ولنجرّب، أيضاً، أن نتتبّع طريقة تفكير أخرى لندخل أكثر فأكثر في عمق هذا السرّ المفرط في التعقيد والذي لا يكفي، لجلائه، وجهة نظر وحيدة. ولهذه الغاية، فلنأخذ، مرّةً أخرى، بمعطيات تفسير آخر: يقال لنا إنّ كلمة «جحيم» في قانون إيماننا، ليست سوى ترجمة سيّئة لكلمة (Scheol) التي يشير معناها، في العبريّة، إلى الحالة التي تلي الموت (إلى ما بعد الموت) والتي كانت فتمثّل بصورةٍ غامضةٍ جدًّا، وكأنّها ظلّ لوجودٍ أقربَ إلى العَدَميّة منه إلى الكينونة. من هذا المنطلق، فإنّ العبارة قد تعني في الأصل، أنّ يسوع دخل في (Scheol) أي إنّه مات. وهذا ممكن جدًّا. ولكنّ السّؤال هو في أن نعرف هل نحن، بهذه الطريقة، قد جعلنا المشكلة أكثر بساطةً وأقلّ غموضاً. ويبدو لي أنّ بهذا فقط، تنطرح المشكلة الحقيقيّة القائمة على معرفة ما هو الموتُ حقًّا، وماذا يحدث للإنسان عندما يموت، أو عندما يدخل في مصير الموت. إنّنا، ولا شكّ، مرغمون على الاعتراف بالارتباك والحيرة أمام هذه المشكلة. فما من إنسان يعرف هذا حقًّا، لأنّنا نعيش جميعًا خارج الموت، كما أنّنا لم نخضع لتجربة الموت. ولكن قد نستطيع أن نجد طريقًا تقرّبنا من ذلك، منطلقين، مرّة جديدة، من صرخة يسوع على الصّليب، هذه الصّرخة التي عرفنا بها التعبير عمّا يعنيه، أساسًا، نزولُ يسوع ومشاركته الإنسانَ في مصير الموت. في هذه الصلاة الأخيرة التي صلّاها يسوع، كما في جبل الزيتون، يبدو أنّ الأهميّة في آلامه ليست في ألمٍ جسديّ معيّن، انّما في أساس عزلته وفي التخلّي الكلّي عنه. إذًا، وفي النهاية، فإنّ ما يتوضّح هنا لهو الهوّة الكائنة في

عزلة الإنسان فقط، التي تكمن في اعماق ذاته. هذه العزلة التي تتخفّى عادةً وراء جميع أنواع الأقنعة، ولكنّها، مع ذلك، وضعيّة الإنسان الحقيقيّة التي تمثّل، في الوقت نفسه، التناقض الأعمق مع كيان الإنسان، فهو لا يمكنه أن يكون وحيدًا لأنه بحاجة إلى الآخرين. لذا أفلا تكون العزلة ميدانًا للضائقة المتجذّرة في عدم استقرار كيان الإنسان، هذا الكيان المهدّد والمعرّض، لأنّ عليه أن يكون على ما هو، منجذبًا، مع هذا، إلى ما هو مستحيلٌ عليه.

ولنحاول أن نحدّد ذلك بمثل: هاكم ولدًا عليه أن يجتاز وحيدًا، في الليل، غابةً كثيفة، فإنّه يخاف حتّى ولو بيّنا له بالطريقة الأكثر إقناعًا، أنّ ما من شيء يخاف منه. ولكنه في الوقت الذي يجد فيه نفسه وحيدًا في الظلمة، ويختبر الوحدة بطريقة جَذْريّة، فإنّ الخوف يتضّح، خوف الإنسان الحقيقيّ الذي ليس خوفًا من شيء، ولكنّه خوف بحدّ ذاته. فإذا خاف إنسان، مثلاً، من كلب مؤذٍ فمن السّهل تسوية الأمر وذلك بربط الكلب. أمّا هنا، فالأمر يتعلّق بظاهرة أكثر عمقًا؛ الإنسان المتروك إلى أقصى درجات الوحدة يخاف لا من شيءٍ محدّد يمكن إبطالُ مفعوله بأقيسةٍ وأدلّة، إنّما يختبر خوف الوحدة، وعدم أمان وجوده وقلة ثباتهِ اللذين يستحيل التغلّب عليهما بقوة الإدراك. ولنأخذ مثلاً آخر: لو أراد إنسانٌ أن يسهر الليلَ وحيدًا، على إنسانٍ ميْت فسيشعر دائمًا بقليل من القلق وعدم الاطمئنان حتى ولو لم يرد أن يقرّ بذلك، وحتّى لو توصّل إلى إقناع نفسه، بصورة جذريّة، أن لا مبرّر لخوفه. إنّه يعرف جيّدًا أنّ الميت لا حَولَ لَه ولا طَوْل، وأنّ موقفه كان أكثر خطورةَ لو أنّ الميت لا يزال على قيد الحياة. فما يستشعر لهو خوف مختلف، غير الخوف من شيء ما. إنّ ما يشعر به، وحيدًا، مع الموت، هو عدم الاطمئنان بحدّ ذاته الذّي تسبّبهُ الوَحدة، عدم ثبات الوجود المعرّض.

ولكنّ الأمر يتعلّق الآن بمعرفة كيف نستطيع التغلب على خوف كهذا. فعبثًا نحاول أن نبيّن أنّ هذا الخوف لا مبرّر له. إنّ خوف الولد، في الغابة، ينتفي حين تمتدّ يد فتمسك به وتقوده، أو ينطلق صوت فيكلّمه. أي في الوقت الذي يشعر فيه بوجود أحدٍ يحبّه، كذلك فإنّ المتواجد، وحيدًا، مع الميت، سيشعر بقلقه يتلاشى إذا كان بمعيّة أحد، إذا شعر بقرب الأنتَ. فطريقة السّيطرة على الخوف توضح مرّة ثانية ما هي مسبّباته. إنّه خوف من الوحدة، خوفُ كائنٍ لا يقوى على العيش إلّا مع الآخرين. فخوفُ الإنسان الحقيقيُّ لا يمكن التغلّب عليه بالعقل والإدراك، إنّما فقط بحضور شخص محبّ. علينا أن نتعمّق أكثر فأكثر في هذه المسألة.

فإذا كانت الوحدة حيث لا كلمة من إنسان آخر، تستطيع أن تخترقها فتغيّرها وتلطّف منها، وإذا كان تخلٍّ عميقٌ جدًّا حيث لا يستطيع أحدٌ النّفاذ، فإذًا هي الوحدة الحقيقيّة التامة، الخوف الكلّي الذي يسمّيه اللاهوتي «جحيمًا». وانطلاقًا من هذا يمكن تحديد معنى هذه الكلمة: إنّه يعني وحدةً لا تستطيع كلمةُ الحبّ أن تنفذ إليها، والتي تشكّل بحقّ الكيان المعرّض المهدّد. من منّا لا يتذكّر، في هذا الخصوص، شعراء وفلاسفة معاصرين، يؤكّدون أنّ كل اللقاءات بين البشر تبقى، في الأساس، سطحيّة وأنّ ما من إنسان يستطيعُ الولوجَ إلى عُمْقِ الآخر؟ فما من أحد، بحسَب آرائهم، يمكنه الوصول إلى عمق أعماق الآخر، إلى الأخصّ من ذاته. فأيّ لقاءٍ مهما بدا حلوًا، ليس سوى مخدّر لجرح الوحدة الذي لا شفاء له. ففي عمق أعماق وجودنا، إذًا، قد تكمن الجحيم، اليأس، أي الوحدة التي هي، أيضاً، محتومة بقدرِ ما هي قاسية. وكما نعرف، فإنّ سارتر بنى تعريفه للإنسان، انطلاقًا من هذه الفكرة. ولكن، حتّى شاعر ظريف مشرق كهرمن هسّ يعبّر، في أعماقه، عن الفكرة نفسها:

غريبٌ السّير في الضباب
العيشُ معناه الوحدة
لا أحدَ يعرف جاره
كلٌّ يحيا لوحده.

نحن، في الواقع، متأكدون من شيء، وهو وجودُ ليلٍ لا يصل إلى فراغه صوت وباب لا نستطيع أن نعبره إلّا وَحيدين ألا وهو بابُ الموت. فخوف العالم كلّه هو في الأساس الخوف من هذه الوحدة. وهذا يفسّر لماذا لم يستعمل العهد القديم سوى كلمة واحدة للجحيم والموت. وهي كلمة اليمبس وكلتا الكلمتين، بالنسبة إلى العهد القديم، تطابق الأخرى، بحسب التحليل الأخير الموتُ هو، باختصار، هذه الوحدة. بينما الوحدة، حيث لم تعد المحبة تستطيع الدخول، هي الجحيم.

ها نحن نعود إلى نقطةِ انطلاقنا، إلى قانون الإيمان القائل بالنزول إلى الجحيم. إنّ هذه العقيدة تؤكّد، بحسب تصوّرنا الذي توضّح أكثر، أنّ المسيح اجتاز باب وحدتنا القُصوى، وأنّه دخل من خلال آلامه، في هُـوّة التخلّي عنا، حيث لا كلمة سواه يمكن أن تطولنا. وهكذا فإنّ الجحيم قد غُلب على أمره، أو، على الأصحّ، فإنّ الموت الذي

كان، قبلاً، الجحيمَ، لم يعد كذلك؛ كما لم يعد الاثنان، الموت والجحيم، مترادفين متساويين لأنّ وسط الموت حياةً، ولأنّ المحبّة تسكن وسط الموت. فالانغلاق على الذات هو وحده الجحيم؛ أوكما يقول الكتاب المقدّس: الموت الثاني (راجع رؤ ٢٠ : ١٤). بينما لم يعد الموتُ طريقَ الوحدة المتجمّد، فأبواب الجحيم قد فُتحت وانطلاقًا من هذا، يمكننا، على ما أظنّ، أن نفهم هذه الصور البادية للوهلة الأولى، مغرقةً في ميثولوجيّتها، والتي استعملها الآباء (آباء الكنيسة) حيث يتعلّق الأمر باخراج الموتى من الهاوية، وفتح الأبواب. كذلك فإنّ النّـصّ الذي يورده متّى في إنجيله، والذي يبدو، في ظاهره، ميثولوجيًّا، يُضحي، هنا، مفهومًا، عندما يقول: إنّ القبور تتفتّح بموت يسوع، وأجساد الموتى تقوم (٢٧ : ٥٢). إنّ باب الموت قد فُتح مذ سكنته الحياةُ، أي المحبّة.

رابعًا: «وقام من بين الأموات»

إنّ اعتراف الإيمان بقيامة يسوع المسيح هو للمسيحيّين تعبير عن يقينهم بأنّ مقولة: «المحبة أقوى من الموت» حقيقيّة هي، وقد كانت تبدو وكأنّها حلم جميل (نش ٨ : ٦) وإنّ تأكيد هذه المقولة في الكتاب المقدّس، يظهر في نشيد يمتدح قوّة الغرائز الجنسيّة. ولكنّ هذا لا يعني، في مطلق الأحوال، أنّنا نستطيع تنحيته ببساطة وكأنّه مبالغة إنشاديّة. ففي ادّعاء الغريزة غير المحدود، وفي إفراطها الظاهريّ الذي يتجاوز كلّ قياس، تكمن مشكلة أساسيّة، وحتّى المشكلة الأساسيّة للوجود الإنسانيّ الذي يجد التّعبير عنه بمقدار ما يظهر فيه جوهر المحبّة ونقيضها الداخليّ. فالمحبّة تفرض اللامتناهي والدّائم. هي صرخة إلى اللامتناهي. لذا، يمكن أن تكون هذه الصرخة طموحًا لا يتحقّق. المحبّة تفرض اللامتناهي – ولكنها لا تستطيع تقديمه. تطمح إلى الخلود غير أنّها، في الحقيقة، جزء من عالم الموت، بعزلته ومقدرته على التّهديم. فانطلاقًا من هذا، فقط، يمكننا أن نفهم ما معنى «القيامة». إنّها انتصار المحبّة على الموت.

تكوّن القيامةُ، في الوقت نفسه، الضمانةَ لما يخلق، وحده، الخلود أي: أن أكون في الآخر الذي لا يزال يحيا عندما وقعتُ، من جديد، في الحضيض. الإنسان هو الكائن الذي لا يحيا بذاته، أبديًّا، وهو، بالضّرورة، وقف على الموت. فلا يستطيع، كونه إنسانًا، أن يبقى على قيد الحياة إلّا باستمرار كينونته في الآخرَ، لأنّه لا يستطيع الإستمرار الدائم بذاته. ويجب أن نفهم تأكيدات الكتاب المقدّس حول العلاقة بين الخطيئة

والموت، من هذا المنظار. ويبدو لنا جليًّا الآن، أنّ محاولة الإنسان «أن يكون كالله» وطموحه إلى «الاكتفاء الذاتي» حيث يستطيع الإستمرار بذاته يمثّلان موتَه واقعيًّا. لأنّ موضوع عدم قدرته على الاستمرار الدائم هو واقع أكيد. عندما يريد الإنسان – وهنا جوهر الخطيئة الحقيقي – ألّا يتعلّق بسوى نفسه، وأن يكون حاكمًا ذاته كلّيًّا، غيرَ عارف حدوده، عند ذاك يرمي بنفسه في أحضان الموت.

استنادًا إلى هذا. فإنّ الإنسان يكتشف، رغم كل شيء، أنّ حياته لوحدها، لا تقاومُ الزّمن، وأنّ عليه، إذًا، أن يطمح ليكون في الآخرين فيستمرّ بهم وفيهم على أرض الأحياء: وأمامه، إلى ذلك، سبيلان: أولاً: إستمراريّةُ حياته من خلال أولاده. من هنا فإنّ الشعوب البدائيّة كانت تعتبر العزوبيّةَ والعُقْم أشدّ اللعناتِ هولاً. إذ كانا يعنيان الخرابَ المشؤوم والموتَ المحتوم. وعلى العكس فإنّ أكبر عدد ممكن من الأولاد يؤمّن للإنسان حظًّا أوفر للاستمراريّة فهم أمَلُ الخلود، وهم، بالتالي، البركة التي يمكنه أن يرجوها. وتنفتح طريق أخرى عندما يكتشف الإنسان أن استمراريّته في الأولاد هي، رغم كلّ شيء، بعيدة من خصوصيّته وذاتيّته فهو يتمنّى لو يتمثّل بهم أكثر. فيلجأ، عند ذاك، إلى فكرة المجد الذي يجب أن يجعله خالدًا حقًّا عندما له الاستمراريّة في ذاكرة الآخرين، عبر العصور. ولكنّ هذه المحاولة الثانية التي يحاول فيها الإنسانُ أن يحصل على الخلود من خلال «الكائن في الآخرين» مكتوبٌ لها الفشل كسابقتها الأولى. فما يدوم ليس ذاته بنفسها إنّما صداها وظلّها لا غير. وهكذا فإنّ الخلود الذي يتطلّبه الإنسان لا يعدو كونَه، في الواقع، جحيمًا أقرب إلى العدميّة منه إلى الكينونة. وإنّ عدم كفاية السّبيلين – اللّذين تكلّمنا عليهما – يتأتّى من واقع أنّ الآخر الذي يتحكّم بكياني، بعد موتي، لا يستطيع، واقعيًّا، أن يتحكّم بكياني بالذّات لأنّه لا يحفظ منه سوى صَداه. ومن ناحية ثانية، وبطريقة أكثر جَذْريّة أيضاً، فإنّ الآخر الذي إئتمنته على استمراريّتي لن يتمكّن دائمًا، إذا صحّ القول، من البقاء؛ فهو أيضاً سيسقط من جديد ويصير هباءً منثورًا.

بناء عليه نستطيع أن نقوم بخطوة أخرى. فلقد رأينا لغاية الآن أنّ الإنسان لا يستمرّ بذاته دائمًا. إذًا، لا يتمكّن من ذلك إلّا في الآخر ولكنّه في هذا الآخر لا يمكث أبدًا بحالة الظّلّ، وبطريقة غير نهائيّة أيضاً. لأنّ الآخر سيختفي كذلك. واحد فقط يمكنه أن يقدّم دعمًا حقيقيًّا، ذاك هو الكائنُ الذي لا يولد ليموتَ بل الذي يدوم وسط الأشياء

التي تصيرُ ثمّ تزول. إله الأحياء الذي لا يتحكّم بظلّ كياني وحداه فحسب والذي ليست أفكارُه نُسَخًا بسيطةً لصُوَر الواقع. أنا بذاتي فِكرتُه هو الذي يضعني في الكائن أكثر ممّا أنا، أصلاً، في ذاتي. إنّ فكرته ليست الظلّ الذي يعكسه كياني، بل القوّة التي تكوّن طبيعته. ففيه لا استمرّ كظلّ فقط إنّما أنا، في الواقع، أجد ذاتي فيه أكثر ممّا لو أجرّب أن أكون ذاتي فقط.

إنطلاقًا من هذا، وقبل أن نعود إلى القيامة، فلنجرّب أن ننظر، مرّةً أُخرى، إلى المشكلة، من زاوية مختلفة، نوعًا ما. عندها يمكننا أن نعاود الكلام على المحبّة والموت، فنقول: حيث يمكن المرء أن يجعل المحبّة تفضُلُ حياتَه، أي حيث يمكنه أن يكون مستعدًّا ليقدّم المحبّة على الحياة، ليعرّض حياته للخطر في سبيل المحبّة، عند ذاك فقط تكون المحبّة أقوى من الموت. ولكي تتجاوز المحبّة الموت فتقوى عليه، يجب أن تُقدَّمَ، أولاً، على الحياة. بناءً عليه، وإذا كان الأمر كذلك، لا في سياق النيّة فحسب، بل في إطار الواقع، فإنّ هذا يعني أنّ سلطان المحبّة قد يرتفع فوق سلطان الكيان البيولوجي، فتسمو (المحبّة) عليه، وتجعله في خدمتها. ولنأخذ مصطلح تيلار دو شاردان: فمتى يحصل ذلك فإنّ عمليّة المزج والتمازج النهائيّين قد تتحقّق حينئذٍ. وليس ذلك فقط بل إنّ سلطانَ المحبّة يمكنه أن يحتوي الكيان ويضمّه إليه. عندها تتجاوز المحبّةُ حدَّها – الموت – فتخلق الوحدة حيث الموتُ يفرّق. فلو حدث أن أضحت محبّة الآخر قويّة إلى حدِّ احتفاظنا بذِكْراه حيّةً، هذه الذكرى التي هي ظلّ «أناه»، لكنّنا نبلغ، عندئذٍ، عتبةً جديدةً من الحياة تترك وراءها دائرةَ تطوّر الكيانِ وتبدّلاته. ويمثّل ذلك العبورَ إلى مستوى آخر حيث لا تعود المحبّة خاضعة للكيان، بل تحوّله إلى خدمتها. فالمحطّة الأخيرة هذه، محطّة التبدّلات والتطوّرات، لن تكون، بعد الآن، محطّة بيولوجيّة، لأنّها ستمثّل، إذّاك، التحرّر من ربْقة طغيانِ الكيان الذي هو، في الوقت عينه، طغيان الموت، فتفتح الدّائرة، التي تسمّيها السبعينيّة «Zoë» أي الحياة النهائيّة، حيث يزول سلطان الموت. إنّ آخر محطّةِ تطوّرٍ، يحتاجها العالم ليصل إلى هدفه، لن تتحقّق داخل الكيان، ولكنّها تكون ثمرةَ الروح، والحريّة، والمحبّة. ولن تعود تطوّرًا، كما من قبل، إنّما قرارٌ وعطاء على السّواء.

ولكنْ، أيّة عَلاقة لهذا كلّه بالإيمان بقيامة يسوع؟ لقد واجهنا، لغاية الآن، مسألة الخلودِ الممكن للإنسان إنطلاقًا من وجهتَيْ نظر، تبدوان مع ذلك، في الوقت الحاضر،

وكأنّهما مظهران لحقيقة واحدة مطلقة. وبما أنّه سبق قولنا إنّ الإنسان لا يستطيع دوامَ الإستمرار بذاته فإنّ بقاءه لا يكون مضموناً إلّا إذا استمرّ حيًّا في إنسان آخر. كذلك قلنا عندما أخذنا بوجهة نظر «الآخَر» هذا، إنّ المحبّة التي تتقبّلُ الكائن الذي تحبّ، يمكنها، هي وحدها، السّماح بأن تكون قائمة في الآخر فتحيا فيه. ويبدو لي أنّ هذين المظهرين المتكاملين يعكس أحدهما الآخر في تعبيرَي العهد الجديدِ اللّذين يصفان القيامة: «يسوع قام» «والله (الآب) أقام يسوع». يتلاقى هذان التعبيران في كون محبّة يسوع الكلّية للبشريّة، هذه المحبّة التي أوصلته إلى الصّليب، قد اكتملت وتمّت في العبور الكلّيّ نحو الآب، فأضحت هكذا أقوى من الموت، لأنّه، في ذلك، وفي الوقت عينه، قد اقتبل من الآب مساندةً كاملة.

يسمح لنا هذا أن نخطوَ خطوةً أُخرى في طريق تأمّلنا وتفكيرنا، فنستطيع أن نقول، الآن، إنّ المحبّة تخلق دائمًا، بطريقة أو بأخرى، نوعًا من دوام البقاء، من الخلود، رامية بمنحاها هذا إلى شكل من حفظ النوعيّة الإنسانيّة. وكوننا هكذا، في مبدإ الخلود، لا نُعتبرُ شيئًا تابعًا للمحبّة، ولا نتيجة من نتائجها العديدة، بل إنّ الخلود هو جوهر المحبّة. وبمقدورنا أن نعكس هذا التأكيد فنقول: إنّ الخلود ينبثق دائمًا من المحبّة لا من الفرديّة أو ممّا يكتفي بذاته. وبإمكاننا أن نندفع بجرأتنا إلى حدّ التأكيد أنّ هذا المبدأ له شأنه في نظر الله بقدر ما هو، كذلك، في الإيمان المسيحيّ. فإذا كان الله بقاءً واستمرارًا مطلقَين في مواجهة كلّ ما يتغيّر ويتبدّل، فلأنّه كائن في ثلاثةٍ كلٌّ منهم منتظم بالآخر، وليست لهم حقيقةٌ سوى كونِ واحدِهم هو للآخر. إنّه بالتأكيد الجوهرُ الحاليّ للمحبّة المطلقة، والذي لا يحيا في سوى العلاقاتِ المتبادلة. لقد قلنا، سابقًا، إنّ الفرديّة المنغلقة على ذاتها ليست إلهيّة، واكتشفنا أنّ ما هو ثوريّ في الرؤية المسيحيّة للعالم ولله، بالنسبة إلى المفهوم القديم، كونُه يدعونا إلى فهم «المطلق» «كنسبيّة» مطلقة، و«كعلاقة» مستمرّة.

لنعدْ إلى موضوعنا: المحبّةُ تخلق الخلود، والخلودُ يتأتّى من المحبة فقط. نَرى أنّ هذه الحقيقة التي توصّلنا إليها تعني أنّ من أحبّ في سبيل الكلّ هو، أيضاً، وبالمقدار نفسِه، أوجد الخلودَ للكلّ. وهنا يكمن المعنى الصحيح للتأكيد التوراتيّ الذي يقول بأنّ قيامتَه هي حياتنا. كما أنّ براهين مار بولس، التي تبدو لنا غريبةً، للوهلة الأولى، في أوّل رسالة له إلى الكورنثيّين، تضحي عندئذٍ، مفهومة. فإذا كان قد قام فكذلك نحن أيضاً، لأنّ المحبّة، عند ذاك، تكون أقوى من الموت. وإن لم يقُمْ فكذلك نحن أيضاً، لأنّ الكلمة

الأخيرة هي للموت، وحينها لا يكون قد تغيّر شيء (قارن ١ كور ١٥ : ١٦). وإذ يعني هذا تأكيدًا رئيسًا فلنوضحْه بطريقة أُخرى: إمّا أن تكون المحبّة أقوى من الموت أو لا تكون. فإذا صارته في المسيح فلكونها، حقًّا، محبّةَ الآخرين. وهذا يستوجب القول، صراحةً، إنّ محبّتنا الشخصيّة، إذا ما تُركت لذاتها، لا تكفي في التغلّب على الموت، وستبقى بالضرورة دعوةً غير محقّقة ونداءً غير مسموع، إذا ظلّت هكذا. وإنّ ما يستطيع إرساءَ بنيان خلودنا لهو المحبّة، وحدها، المتحّدة بقوّةِ محبّةِ الله، ذاته، وحياتِه. غير أنّ كيفيّة خلودنا ترتبط، حقًّا، بكيفيّة محبّتنا. وسنعود إلى هذا في كلامنا على الدّينونة.

ومرّةً ثانية، تفتح هذه التأمّلات، أمامنا، آفاقًا لرؤية أخرى. فهي تسمح لنا أن نفهم، بسهولة، أنّ حياة القائم من الموت لم تعد كيانًا «Bios» ولا شكلاً كيانيًّا بيولوجيًّا لحياتنا الفانية ضمنَ التّاريخ. إنّها حياةٌ جديدة، مختلفة، نهائيّة. حياةٌ تجاوزت دائرةَ موتِ تاريخِ الكيان، دائرةَ الموتِ هذه التي تغلّبت عليها قوةٌ أعظم. مع كلّ هذا، فإنّ سِيَرَ القيامة، في العهد الجديد، تظهر بوضوح جليّ أنّ حياة القائم من الموت لم تعد تجري داخلَ تاريخ الكيان، ولكن خارجَه، وفي مكان أسمى. وإنّه لمن الحقيقة بمكان أنّ هذه الحياةَ الجديدة قد أكّدها التاريخ، ويجب أن تكون كذلك لأنّها وُجدت له، ولأنّ الكرازة المسيحيّة تقوم، في الأساس، على نقل هذهِ الشّهادة التي تؤكّد أنّ المحبّة انتصرت على الموت، وبدّلت، بصورة جَذْريّة، وضعَنا جميعًا. انطلاقًا من هذا، نستطيع أن نجد، دون كثير عناء، «التأويلَ» الموافق لتفسير الصّعب للنصوص التوراتيّة المتعلّقة بالقيامة. أي أن نجد كيف يجب أن نفهمها لنحترمَ ما تَعنيه. طبعًا، لا يمكننا أن نناقش، هنا، وبالتفصيل، المسائلَ المختلفة التي تبدو اليوم أصعبَ منها في أيّ يوم مضى، لأنّنا نخلط بطريقة مُستعصيةٍ على الفهم، مُستغلقة، بين ثوابت تاريخيّة وفلسفيّة. هذه الثوابت التي لا تنال، في أغلبِ الأحيان، القسطَ الوافي من التفكير. بينما تفسير الكتاب المقدّس يحدّد لنفسه، غالبًا، فلسفته الخاصّة التي تُقدَّم للدنيويّين وكأنّها زبدة المسلّمات التوراتيّة. وتبقى أمورٌ كثيرة، من حيث التفاصيل، قابلةً للنقاش. غير أنّنا نستطيع أن نتعرّف كلّيًّا على الحدِّ الأساسِ الذي يفصل بين توضيحٍ كهذا واعتمادٍ لتوضيح آخر اعتباطيّ منحاز.

إنّه لمن الوضوح بمكان، بادئ ذي بدء، أنّ المسيح لم يَستَعِد، بعد قيامته، حياتَه الأرضيّة السّابقة، وهذا أكيد، على سبيل المثال، من خلال فتى كفرناحوم –والعازر.

فهو قد قام للحياة النهائيّة التي لم تعد مرتبطة بالنّواميس الكماويّة والجسديّة، والتي أضحت، لهذا السّبب، بعيدةً عن قبضة الموت. لقد دخل في الأبديّة التي تمنحها المحبّة. لهذا فإنّ لقاءاته كانت «رُؤًى» ولهذا، أيضاً، لم يتعرّف أفضلُ أصدقائه على الذي كان يتناول الطّعام معهم، قبل يومين، إلى مائدة واحدة. وبقي غريبًا عنهم حتّى عندما عادوا فعرفوه. فهو حيثما يُعطِ النور يُرَ، وحيثما يفتح البصائر، وأنّى ينفتح له القلب يصبح من الممكن التعرّف، وسط عالمنا، عالمِ الموت، إلى وجه المحبّة الأبديّ الذي ينتصر على الموت وفي هذه المحبّة، العالمُ الجديد، المختلفُ، عالم الذي يأتي. ولهذا، أيضاً، كان من الصّعب، وحتّى من المستحيل أن يصف الإنجيليّون لقاءاتهم مع القائم من الموت. فهم يتلعثمون عندما يتحدّثون عنه، ويتناقضون عندما يصفونه. وهم يتّفقون، فعلاً، بطريقة مدهشة، في منطق تأكيداتهم أنّه: يُلمَسُ، وفي الوقت نفسه، لا يُلمَس. يُعرَف، ولا يُعرَف. فللمصلوب وللقائم من الموت ذاتيّة واحدة كلّيّة، وفي الوقت عينه تبدّلٌ كلّيّ. إنّه هو ذاته، ومع هذا، فهو آخرُ مختلفٌ. فهذا المنطق يبقى ثابتًا دائمًا، وما يتغيّر فقط هي الأساليب التي توضحه.

لنأخذ، مثلاً، قصّة تلاميذ عمّاوس التي سبق أن وَرَد ذكرها بإيجاز: نشعر بأنّنا، للوهلة الأولى، أمام عرضٍ للقيامة مغرقٍ في أرضيّته، وكأنّ شيئًا لم يبقَ من الطّابع السّرّيّ الفائقِ الوصف الذي نجده في أحاديث مار بولس. وقد يبدو لنا أنّ الميل إلى ما هو تصويريّ، وإلى القصّ الأسطوريّ المادّيّ المدعوم بإطناب ينحو منحى الملموس، غلبَ على الحقيقة، وأعاد، كلّيًا، الرّبّ القائم من الموت إلى داخل التاريخ الأرضيّ. غير أنّ هذا ينتقض، أوّلاً، بظهوره السّرّيّ، وتاليًا، باختفائه الذي لا يقلّ سرّيّةً. ويزداد هذا النّقض أكثر فأكثر عندما لا تتمكّن العين الإنسانيّة المحض من التعرّف عليه حتّى في هذه القصّة. لا نستطيع تحديد ذاتيّته كما في زمن حياته، على الأرض، ولا نكتشفه إلّا في دائرةِ الإيمان. إنّه يُضرم بالإيمان قلبَ المُسَافِرَيْنِ عندما يشرح لهما الكتاب المقدّس، ويفتح أعينهما عندما يكسر الخبز. وفي ذلك رمز إلى العنصرين الأساسيّين في العبادة الأولى التي تتكوّن من طقسيّة الكلمة (قراءة الكتاب المقدّس وشرحه) ومن توزيعِ القربان. وهكذا فإنّ الإنجيليّ يخبرنا أنّ لُقيَا القائم من الموت ترتكز على أرضيّة جديدة كلَّ الجدّة، ويحاول برمز الوقائع الطقسيّة أن يصف لنا ما لا يمكن أن يكون. إنّه يعطينا بذلك، وفي الوقت نفسه، لاهوتًا للقيامة، ولاهوتًا للطقسيّات. نلتقي القائم من الموت في

الكلمة، وفي الأسرار. فالعبادة هي كيفيّة جعله ملموسًا لدينا، فتسهل علينا معرفته كما كان «حَيًّا» (أي كما كان على الأرض) وبالعكس، فإنّ الطقوس قائمة على أساس السّرّ الفصحيّ. ويجب أن يكون مفهومها كمجيء الرّبّ بيننا الذي أضحى هكذا رفيق دربنا، والذي يضرم قلبنا القاسي، ويفتح عيوننا المغشّاة: يسير دائمًا معنا، يجدنا دائمًا قلقين مُحبَطين، له القدرة دائمًا على أن يجعلنا مبصرين.

ولكنّنا، مع كلّ هذا، لم نقل سوى نصف ما يجب قوله. فشهادة العهد الجديد تضحي مزوّرة إذا أردنا أن نقتصر على هذا فقط. فتجربة القائم من الموت تختلف كلّ الاختلاف عن لقاءٍ بسيط مع شخص ينتمي إلى تاريخنا. فيجب، على الأخصّ، ألّا نحوّلها إلى حديث يحكى على الموائد، وإلى ذكريات قد ثبّتت، في النهاية، فكرةَ كونه حيًّا، وأنّ قضيّته مستمرّة. فشرحٌ كهذا يُعيد الحدث إلى مستوى إنسانيّ محض، ويفرغه من جوهره. فأخبار القيامة مختلفة عن ذلك، وهي أكثر من مشاهد طقسيّة محرّفة. إنّها تُظهر الحدث الأساس الذي ترتكز عليهِ الطقوس المسيحيّة جميعها. إنّها شهادة على حَدَث لم يولد في قلب التلاميذ بل أتاهم، على عكس ذلك، من الخارج، وأقنعهم، على الرغم من شكّهم، بأنّ الرّبّ قد قام حقًّا: مَن كان في القبر لم يعد فيه، إنّه يحيا بذاته حقيقةً، هو الذي جاز في العالم الآخر، عالم الله، بدا، مع ذلك، من القدرة بحيث برهن لهم، بطريقة ملموسة، أنّه هو بذاته، حاضرٌ أمامهم من جديد، وأنّ سلطان المحبّة فيه أثبت أنّه أقوى بكثير من سلطان الموت.

ولكي نبقى أُمناء على شهادة العهد الجديد علينا أن نحمِلَ على محمل الجدّ المظهر الثّاني، هذا، بقدر ما حملنا المظهر الأوّل. فهذه هي الطريقة الوحيدة للحفاظ على أهمّيّة هذهِ الشّهادة في تاريخ العالم. وإنّ المحاولة المتساهلة أكثر ممّا ينبغي، قد ترمي، من جهة، إلى إقامة نظامِ الإيمان في سرّ عمل الله العظيم، في هذا العالم، فترتضي، مع هذا، وفي الوقت نفسه، بالبقاء في ميدانِ الرّسالة التوراتيّة، لهي محاولة باطلة. فهي لا ترضي صدق الإدراك ولا مقتضيات الإيمان. ولا يمكننا أن نجمع بين الإيمان المسيحيّ و(الدين داخل حدود الإدراكِ الخالص) بل علينا أن نختار بينهما. وإنّه لمن الصّحيح أنّ المؤمن سيكتشف أكثر فأكثر، وباستمرار، صَوابيّة الإيمان، بهذه المحبّة التي قهرت الموت.

خامسًا: «وصعد إلى السّماء، وجلس عن يمين اللهِ، الآبِ الضابط الكلّ»

يعكس الكلامُ على الصّعود إلى السّماء أو على النّزول إلى الجحيم، في نظر جيلنا الذي فتح «بولتمان» عينيه على النقد، هذه الصّورة للعالمِ ذي الطّبقات الثلاث التي نسمّيها وثنيّة، والتي نعتبرها باطلة نهائيًّا – فالعالمُ عالمٌ أكانَ «إلى فوق» أم «إلى تحت» إنّه مدبَّر ومحكوم بالنواميس الفيزيولوجيّة عينها، ويمكن أن يُكتَشفَ، أساسًا، بالأساليب عينها. فالطّبقات غير موجودة، وتصوّراتنا عن «فوق» وعن «تحت» هي نسبيّة ترتبط بموقع المراقِب. كذلك، بما أنّ لا خطوط انطلاق مطلقة (والأرض ليست، بالتأكيد، خطّاً من هذه الخطوط) فقد لا نعود نعرف أن نتكلّم، في الأساس، على «فوق» و«تحت» أو على «شمال» و«يمين» فالكون لا يحدّد لنا اتّجاهاتٍ ثابتةً. وما من أحد يريد، بعد اليوم، أن يجادل جدّيًّا في هذه المعطيات. وإنّ مفهوم عالمٍ ذي طبقات ثلاث، بالمعنى المكانيّ للكلمة، قد إختفى. ولكن، هل إنّ هذا المفهوم هو ما أرادت تأكيدَه عقيدتا الإيمان حول نزول الربّ إلى الجحيم أو صعوده إلى السّماء؟ حقًّا، إنّ هذا المفهومَ قد قدّم لنا الصُّوَرَ التي تَمثّلها الإيمان لهذه الأسرار، ولكنّه، وبدون شكّ أيضاً، لا يشكّل أساسَ الواقع المؤكَّد. فإنّ العقيدتين تعبّران، مرتبطتين بالاعتراف بيسوع التاريخيّ، عن البُعد الكلّيّ للوجود الإنسانيّ الذي يضمّ لا ثلاثَ طبقات كونيّة فحسب، بل ثلاثة أبعاد ماورائيّة. لذا فهل من المنطقيّ، مقابل ذلك، أن تُبعِدَ الوضعيّةُ، المعتَبَرة آنيًّا وكأنّها عصريّة، لا الصّعودَ إلى السّماء أو النّزولَ إلى الأرض وحسب، بل يسوعَ التاريخيّ أيضاً، أي أبعاد الوجود الإنسانيّ الثلاثة. وما يتبقّى لا يمكن إلّا أن يكون شبحًا متنوّع الغرابة، ليس عجيبًا ألّا يريدَ أحد، بعد اليوم، أن يركن إليه.

ولكن ماذا تعني، حقًّا، أبعادُنا الثلاثة؟ لقد أثبتنا، آنفًا، أنّ النزول إلى الجحيم لا يستدعي، في الواقع، عمقًا خارجيًّا للكون. فهذا ليس ضروريًّا في أيّ حال. وليس في النّصّ الأساسِ، صلاةِ المصلوب إلى الله الذي تخلّى عنه، أيّةُ إشارة إلى الكون. إنّ هذا النّصّ يلفتنا إلى عمق الوجود الإنسانيّ الذي يغوص في لجّة الموت، في منطقةِ العزلة التي لا تُلمَس، والمحبّةِ المرفوضة، والذي يضمّ، بهذا، بُعْدَ الجحيم، ويحمله في داخله وكأنّه إمكانيّتُه. فالجحيم، أي كونُ الوجودِ في الرفض النهائيّ «للكائن في سبيل الآخرين»، ليس تعريفًا كونيًّا، بل هو بُعدٌ للطبيعةِ الإنسانيّة، للّجّة التي يغوصُ فيها.

وإنّنا نعرف اليوم، أكثر من أيّ يوم مضى، أنّ وجودَ كلّ كائن يلامس هذه اللّجة. وبما أنّ الإنسانيّة، هي، في النهاية، شخصٌ، فإنّ هذه اللّجّة لا تتعلّق بالفرد فحسب، إنّما فقط بجسد الجنسِ البشريّ كلّه الذي عليه أن يتحمّل، متكافلاً، عمق هذه اللّجة. إنطلاقًا من هذا يمكننا أن نفهم، مرّةً أخرى، أنّ المسيح «آدم الجديد» أخذ على نفسه أن يحمل معنا هذا العمق الذي لم يُرِدْ أن يبقى منفصلاً عنه في سموٍّ غير منقوض لا تشوبه شائبة. وإنّه لمن الصّحيح، بالمقابل، أن يضحي الرفضُ الكلّيّ، الآن فقط، ممكنًا في عمق أعماقه.

يُذكِّر صعود المسيح بالقطب الآخر للوجود الإنسانيّ الذي يمتدّ إلى ما لا نهاية، إلى أبعد من ذاته، إلى فوق وإلى تحت. وإنّ هذا الوجود، كونه قطبًا مواجهًا للعزلة الأساسيّة ولعدم محسوسيّة المحبّة الرافضة، يحمل في طيّاته إمكان الاتّصال بسائر النّاس جميعًا، في اتّصاله بالمحبّة الإلهيّة، إلى حدّ استطاعته أن يجد، نوعًا ما، مكانَه اللّازم (مساحته الهندسيّة) حتّى في مؤانسة الله تعالى. وإنّه لمن الصّحيح أنّ إمكانيّتَيْ الإنسان اللتين تظهران هكذا في كلمتَي نعيم وجحيم، لها طبيعة مختلفة كلّيًّا. إنّهما إمكانيّتا الإنسان بمعنى كلّيِّ التّفاوت والإختلاف. فاللّجّة، أو الهوّة، التي نسمّيها جحيمًا، يستطيع الإنسان وحدَه أن يعطيها لذاته. وعلينا أن نقول بوضوح أكثر: إنّ الأمر يرتبط، صراحةً، برفضِ الإنسان رفضاً مطلقًا أن يتقبّل، فهو يريد أن يُبقي على استقلاليّته الكلّيّة. إنّه التعبير عن الإنطواء الكلّيّ على ذاته. وهو يتعلّق، في الأساس، بما يرفض الإنسان أن يتقبّله، أن يتلقّاه، وعلى العكس يتعلّق بإرادته ألّا يتّكل سوى على نفسه فيكفي ذاتَه بذاته. فإذا بلغ هذا الموقفُ حدَّه الأقصى فمعناه أنّ الإنسان قد أضحى، عندئذ، ذاك المستوحدَ، المنبوذ، الذي لا يمكن مسُّه. فالجحيم أن ينطويَ الإنسانُ فيكونَ ذاتَه فقط. وهذا ما يتسبّب له عندما ينغلق على نفسه. وعلى العكس فإنّ من جوهر هذا «الفوق» الذي نسمّيه السّماء ألّا يكون الإنسان سوى مقبول، مُحتَفًى به، أمّا الجحيم فيستطيع، وحده، أن يعطيَه لنفسه. فالسّماء ليست من صنعنا الشخصيّ ولن تكون كذلك. ففي لغة اللاهوت المدرسيّ تعتبر، عدا أنّها نعمة، عطيّةً غير مُستحقّة أضيفت على الطبيعة. فالسّماء كونها محبّةً جمّة، لا يمكن إلّا أن تُقدَّم للإنسان، بعكس الجحيم الذي هو عزلةُ من يرفض قبولَ هذا، أي يرفض حالة السّائل فينطوي على ذاته.

إنطلاقًا من هذا فقط يمكن إظهار ما يفهمه المسيحيّ، حقًّا، بكلمة «سماء» إنّ الأمر

لا يتعلّق بمكان أبديّ أكثر من أرضيّ (أو اسمى من الأرض) ولا بمجال أبديّ ماورائيّ. بل يجب القول إن حقيقَتَيْ «سماء» و«صعود الرّب» هما مترابطتان كلَّ التّرابط، ولا انفصال بينهما. فانطلاقًا من هذه العلاقة، فقط، يضحى واضحًا المعنى المسيحانيّ الشّخصيّ والتّاريخي للرّسالة المسيحيّة في موضوع السّماء. وبتعبير آخر فإنّ السّماء لم تكن مكانًا مغلقًا، قبل صعود المسيح، بقرار إيجابيّ من الله، لكي تعود فتفتح بعد ذلك بقرارٍ إيجابيّ أيضاً. وعلى العكس، فالواقع الذي هو «السّماء» لا يصبح حقيقةً إلّا في اللّقاء الودّيِ بين الله والإنسان.

تُحدَّدُ السّماءُ باتّصالِ كيانِ الإنسان بكيانِ الله. هذا اللّقاء الودّي بين الله والإنسان تَحقّق نهائيًّا في المسيح، عندما تجاوز، من خلال الموت، الكائنَ إلى الحياة الجديدة. وهكذا فإنّ السّماء هي مستقبلُ الإنسان والإنسانيّة، هذه الإنسانيّة التي لا تستطيع أن تمنح نفسَها السّماءَ الباقيةَ مغلقةً دونَها طيلةَ اتّكالها على ذاتها، والتي فُتحت، للمرّة الأُولى، وبصورة جذريّة، في الإنسان الذي كان اللهُ تعالى مكانَ وجودهِ، والذي دخل به الله في كيان الإنسان.

لذا، فإنّ السّماء هي دائمًا أكثر من مصير متميّزٍ خاصّ. إنّها ترتبط، بالضّرورة مع «آخرِ آدم»، مع الإنسان النّهائيّ، وعليه مع المستقبل الإجماليّ للإنسان. ويبدو لي أنّ هذا قد يوضح عدّةَ وسائل تفسيريّة للكتاب، مهمّة، لا نستطيع إلّا أن نذكرها، هنا، باقتضاب: إنّ النقطة التي تلفتنا أكثر من سواها، في المسلّمات التوراتيّة، والتي تشغل وتقلق التّفسير التاريخيّ للكتاب المقدّس، واللاهوت، منذ حوالي نصف القرن، هي ما يُسمّى بالأُخرويّات المداهِمة. إذ يبدو أنّ نهاية العالم قد أُعلِنَت في رسالة المسيح والرّسل وكأنّها وشيكة. وهناك شعور بأنّ رسالةَ النّهاية الوشيكة تشكّل النّواة الأساس في كِرازة يسوع، والكنيسة في أوّل عهدها. فصورة المسيح، وموته، وقيامته رُبطت بهذا التمثّل بطريقة تبدو لنا غريبةً بقدر ما هي مُغلقة. وليس بإمكاننا، فعلاً، أن ندخل في تفاصيل الأسئلة الكثيرة التي يتناولها هذا الأمر. ولكن، ألم تدلّنا تأمّلاتنا الأخيرة إلى الطريق التي توصلنا إلى حيث نفتّش عن الجواب. لقد وصفنا القيامة والصّعود كلقاءٍ ودّيّ ونهائيٍّ بين كيان الإنسان وكيان الله الذي يفتح للإنسان السّبيلَ أمام إمكانيّة وجودٍ لامتناهٍ. ولقد حاولنا أن نفهم السّرّين وكأنّهما انتصار للمحبّة الأقوى من الموت. الأمر الذي يمثّل التحوّلَ الحاسم للإنسان والكون، حيث تُتَجاوَزُ حدودُ الكائن وحيث تُخلَقُ دائرةٌ

للوجود جديدةً. فإذا كان حقًّا هكذا، فإنّنا أمام بدايةٍ لنهاية الكون. وبمجرّد أنّنا اجتزنا حدود الموت فإنّ مدى مستقبل الإنسانيّة قد فُتِحَ، وإنّ مستقبلها قد بدأ فعلاً. ولكنّنا نرى، بذلك أيضاً، كيف أنّ الرّجاء الذّاتي الفرديّ للخلود، وإمكانيّة الأبديّة للإنسانيّة، جمعاء، يتداخلان ويلتقيان في المسيح الذي يمكن أن نسمّيه بـ«الحيّز – أو نقطة الإرتكاز» وأيضاً بـ«النهاية» شرط أن نفهم ذلك جيّدًا.

يبقى علينا أيضاً أن نستعيد نقطةً تتعلّق بصعود الرّبّ. فهذا البند الإيمانيّ الذي، حسب ما رأينا، هو حاسم لنفهم الـ«ما بَعدَ» الوجود الإنسانيّ، ليس أقلّ حسمًا لفهم الوجود هنا، على هذه الأرض، أي لنعرف كيف أنّ الـ«هنا» والـ«ما بعد» يمكنهما التّلاقي، ولنعرف كذلك مسألةَ معنى صلةِ الإنسانِ بالله تعالى وإمكانيّتها. ولقد أجبنا بالإيجاب، عندما بحثنا في البنْدِ الإيمانيّ الأوّل، عن السّؤال المتعلّق بمعرفة ما إذا كان اللامتناهي يستطيع أن يسمعَ المتناهيَ، وأن يسمعَ الخالدُ الآنيَّ. ولقد قلنا إنّ عظمة الله الحقّة كانت تقوم على أنّ اللامتناهي الصّغر بالنّسبة إليه ليس صغيرًا أكثر من اللازم، وأنّ اللامتناهي الكبر ليس كبيرًا أكثر ممّا يجب. ولقد حاولنا أن نفهم أنّ الله كونه ليس فقط العقل الذي يعبّر عن كلّ شيء، في كلامه، ولكنّه، أيضاً، العقل الذي يَكْنَهُ كلَّ شيء، ولا شيء يفوقه مهما صَغُر. لقد أجبنا عن مشكلة عصرنا الخانقة: نعم، يستطيع الله أن يَسْمَع؛ ولكن يبقى السّؤال وهو إذا توصّل إنسان أن يقول، نتيجةً لتأمّلاتنا: حسنًا، يستطيع الله أن يسمع؛ أفلا يبقى عنده دائمًا هذا التساؤل: أيستطيع الله أن يستجيب صلاتَنا؟ أو بالأحرى أليست صلاةُ الطّلب، دعاء الخليقة لله الخالق، في نهاية المطاف طريقةَ مناورةٍ لترفع الإنسان، وتقوّيه نفسيًّا لأنّه نادرًا ما يكون أهلاً للوصول إلى الصّيغِ الفضلى للصّلاة؟ ألا يُستخدم كلُّ هذا، فقط، ليدفعَ بالإنسان، بطريقة ما، نحو الرّفعة والعظمة، بينما، في الواقع، يبقى الأمر على حاله، ولا يتغيّر شيء، لأنّ ما هو خالد يبقى خالدًا، وما هو فانٍ يبقى فانيًا: فلا عبور، في الظّاهر، من واحدهما إلى الآخر؟ هذا أيضاً لا يُمكننا أن نرى إليه تفصيليًّا، فهو يحتاج إلى تحليل دقيق متعمّقٍ لمفاهيم الزّمن والأبديّة. وعلينا أن ندرس هذهِ المفاهيم في الفكر القديم. عرضُ هذا الفكر مع الإيمان التوراتيّ عرض كان عدمُ كمالِه في أساس مشكلاتنا الحاليّة. يجب التفكير والتأمّل مجدّدًا في علاقة الفكر العلميّ والتّقنيّ بالفكر المؤمن. وإنّها لمهمّات تتجاوز إطار هذا الكتاب وتَفيض عنه. علينا، إذًا، هنا أيضاً، أن نكتفي بالإشارة إلى الاتّجاه الذي يتوجّب التّفتيش فيه عن الجواب، بدل الأجوبة المفصّلة والمجهّزة.

إنّ المعتقد الحاليّ ملتزم، في معظم الأوقات، بالفكرة القائلة: إنّ الأبديّة، منغلقة، ثابتة مستقرّة في انغلاقها. ويبدو الله تعالى وكأنّه رهينةُ خطّتِه المصوغة «قبل الأزمنة جميعها» فـ«الكيان» و«المصير» لا يمتزجان. وهكذا فالأبديّة مفهومة بطريقة بالغة السلبيّة وكأنّها غياب الزّمن. إنّها سواها في ما يتعلّق بالزمن، وليس في مقدورها أن تمارس أيَّ تأثير على الزّمن، لأنّها عندئذ تفقد ثباتَها واستقرارها، وتصير، هي ذاتها، زمنيّة. هذه الخواطر تنطلق من عمقِ مفهومٍ سابقٍ للمسيحيّة، حيث لم يؤخذ بعين الاعتبار مفهومُ الله، كما يظهر في الإيمان بالخَلق والتجسّد. إنّها تفترض أخيرًا – وهذا ما لا نستطيع التوسّع به هنا – الازدواجيّة القديمة، وتكشف سذاجةَ عقليّةٍ تُفهِّم الله بالطريقة الإنسانيّة. لأنّنا عندما نعتقد أنّ الله لا يستطيع أن يغيّر، بعد حين، ما قرّره «قبل» كلّ أبديّة، نتصوّر الأبديّة، لا شعوريًّا، من خلال مخطّط الزّمن، مميّزين بين «قبل» و«بعد» إذًا، فالأبديّة ليست ما هو أكثر قِدَمًا، ما كان قبل الزّمن، ولكن ما هو غير ذلك كلّيًّا. إنّها اليومُ الحاليّ لكلّ وقت زمنيّ يمرّ. إنّها له الحاضرُ. وهي ليست محصورة بين «قبل» و«بعد» بل، على العكس، هي قوّة الحاضر في الأزمنة جميعها. الأبديّة ليست إلى جانب الزمن منقطعةَ الاتّصال به، إنّها القوّة المبدِعَة التي تحمل الأزمِنةَ كلَّها، والتي تشمل الزمن الذي يمرّ في حاضرها الوحيد وتسمح له بأن يكون. هي ليست غيابَ الزّمن، ولكنّها امتلاكُه والسّيطرةُ عليه. وبما أنّها اليومُ الحاضر «المعاصِر» للأزمنة كلّها فيمكنها أن تعمل، أيضاً، في الزمن، في أيّ وقت من الأوقات.

إنّ تجسّد الله في يسوع المسيح الذي تلاقى اللهُ الخالد والإنسانُ الزّمنيّ في شخص واحد ليس سوى الإنجاز النّهائيّ لسيطرة الله على الزمن. في هذه النقطة المحدّدة للوجود الإنسانيّ في يسوع أمسك الله بالزمن، وجَذَبه نحوه. فالسّيطرة على الزّمن، تتمثّل جسديًّا، أمامنا، في يسوع المسيح الذي هو حقًّا «البابُ» – بحسب تعبير إنجيل يوحنّا (١٠ : ٩) والوسيطُ (١ تيم ٢ : ٥) الذي يجد فيه الله أنّه لقي زمنًا. ونستطيع، نحن الناسَ الزمنيّين، أن نجد في يسوعِ محاوِرًا زمنيًّا، «مُعاصَرنا» الذي يشاطرنا الزمنيَّةَ، وبه نلامس، في الوقت نفسه، اللهَ. فهو معنا زمنٌ، ومع الله أبديّةٌ.

لقد أوضح هانس أورس فون بلتازار، بكثير من العمق، على الرغم من الاختلاف اليسير في مجرى أفكاره، المعنى الروحيَّ لهذه التصوّرات. فهو يذكر أوّلاً أنّ يسوع لم يكن، طُول وجوده الأرضيّ، فوقَ الزمان والمكان؛ ولكنّه كان يعيش في زمنه، وكما

يجب. وتظهر إنسانيّة يسوع، التي تضعه في وَسَط هذا الزّمن، في كلّ سطر من سطور الإنجيل. وإنّنا لنميّزها، اليوم، بصورةٍ أوضح وأَكثرَ حياةً منها في أيّ وقتٍ مضى. ولكنّ هذه الوضعيّة في الزمن، ليست فقط إطارًا ثقافيًّا، تاريخيًّا قد يبقى خارجيًّا تقبع وراءه، في مكان ما، ودون أن نتموّه به، حقيقةُ كيانهِ الحقيقيّ الفائقةُ الزّمنية. إنّها بالأحرى حدث أَنتربولوجيّ يُحدِّد بعمق شكلَ كيانِ الإنسان. إنّ ليسوعَ الوقتَ الكافي، فهو لا يستبق، بنفادِ صبْرٍ مُنْكَر، إرادةَ أبيه «لهذا فانّ الابن الذي عنده الوقتُ لله في العالم، هو المكانُ الاصليّ الذي فيه لله زمن في العالم. وليس لله زمن في العالم إلّا في الابن، ولكنّ له الأزمنةَ كلَّها فيه»(٥٤). ليس الله أسيرَ خلودِه. فعنده وقتٌ لنا في يسوع. وبهذا فإنّ يسوع هو حقيقةُ «عرشُ النعمة» الذي نستطيع أن «نتقدّم نحوه بثقةٍ وثبات» في كل زمن (عب ٤ : ١٦).

سادسًا: «**وسوف يأتي ليدينَ الأحياء والأموات**»

يضع رودولف بولتمان، كما فعل سابقًا في موضوعِ نزولِ الربّ إلى الجحيم وصعودِه إلى السّماء، قضيّة الإيمان بـ «نهاية العالم»، عند عودةِ الربّ كديّان، والمفاهيمَ الباطلة في نظر الإنسان العصريّ، في خانة واحدة، ويساوي بينها. فكلّ إنسان عاقلٍ مقتنعٌ، بحسَب رأيه، أنّ العالم سيستمرّ كما استمرّ منذ ما يقرب من الألفي سنة، بعد الإعلان الأُخرويّ للعهد الجديد، إعلان نهاية الكون. إنّ تطهيرًا للفكر يبدو أكثر فأكثر فارضًا نفسَه هنا، وهو أنّ الرسالةَ التّوْراتيّة تحتوي، دون جَدَل حولَ هذه النقطة، عناصرَ كونيّة قويّة، وتتناول، هكذا، مجالاً نعرفه كحقل اختبار لعلوم الطبيعة. وما من شكّ في أنّ كلمة «عالم» في تعبير «نهاية العالم» لا تعني بنية الكيان الطبيعيّة، بل العالم الإنسانيّ. إذًا، فالتعبير يعني، بصورة مباشرة أنّ هذا النوعَ من العالم، عالمِ الإنسان، سيصل إلى نهايةٍ يحتّمها اللهُ ويحقّقُها. لكنّنا قد لا نعرف أن ننكر أنّ التوراة تمثّل هذا الحدثَ الأساس الذي يتعلّق بمصير الإنسان بصُوَرٍ كيانيّةٍ (وسياسيّةٍ في جزء منها)، فإلى أيّ حدّ يتعلّق الأمر بالصّور فقط، وإلى أيّ حدٍّ تُلامسُ هذه الصّورُ الحقيقة بذاتها؟ إنّه لمن الصّعب تحديدُ هذا الأمر. فالطريق الوحيد للوصول إلى هنا، إلى بعضِ اليقين، هو الانطلاق من قرينةٍ أوسعَ لمفهوم العالم في التّوراة. وبالنسبة إلى هذه فليس الكيان والإنسان أبدًا حقيقتين منفصلتين، بنوع أنّ الكيان يشكّل المسرحَ العَرَضيّ للوجود الإنسانيّ الذي قد يستطيع أن ينفصل عنه تلقائيًّا، ليحقّق ذاتَه خارج العالم. وبالفعل،

فالعالم والوجود الإنسانيّ يسيران، بالضرورة، جنبًا إلى جنب، بنوعٍ أنّنا لا نستطيع تصوّرَ الوجودِ الإنسانيّ دون العالم، ولا العالم دون الإنسان. فالنقطة الأولى لم تعد تشكّل اليوم، أدنى صعوبة؛ والثانيةُ كذلك، بعدما تعلّمناه من تيلار، على سبيل المثال، يجب ألّا تبدو لنا غامضةً كلّيًّا، بعد اليوم. قد نقع في تجربةِ القبول بأنّ الرسالة التوراتيّة لنهاية العالم، ولعودة المسيح، ليست تحديدًا بسيطًا لمصير الإنسان، معبَّرًا عنه بمظهرٍ كيانيّ، إلى جانب مظهرٍ انتروبولوجيٍّ مصيريّ، لكن يصحّ القول، حسب المنطق الداخليّ للمفهوم التوراتيّ العام، إنّ هذه الرسالة تُظهر لنا تطابقَ – الانتروبولوجيا – المصيرِ مع الكيان في المسيحانيّة النهائيّة، وترى في هذه المطابقة نهاية «العالم». وهذا العالم، بتركيبته الأُحاديّة والمزدوجة معًا للكيان والإنسان، يُرَدّ دائمًا وأبدًا إلى هذه الوحدة كما إلى غايته. فالكيان والإنسان، المتناسقان المنتظمان منذ الأبد، سيكونان، وإن تعارضا أحيانًا عدّة، واحدًا في «تمازجهما» ضمن حقيقة أكبر هي حقيقةُ المحبّة التي تتجاوز الكائن وتشمله، كما سبق أن قلنا آنفًا. وبذلك، يبدو لنا، مرّة أخرى، أيضًا، كم أنّ نهاية العالم الأُخروية، والنّصر الذي تحقّق بقيامة يسوع هما في الحقيقة، شيءٌ واحدٌ أَحَد. ونرى أيضًا، مرّةً أخرى، أنّ العهد الجديد كان على حقّ عندما اعتبر هذه القيامةَ وكأنّها حدَثٌ أُخرويٌّ.

ولكي نذهب إلى أبعد من ذلك، علينا أن نبسّط فكرتَنا، ونوضحها أكثر. لقد سبق أن قلنا إنّ الكيان ليس إطارًا بسيطًا خارجيًّا للتاريخ الإنسانيّ، وليس بناءً متوازنًا، أو نوعًا من إناءٍ يتواجد فيه كلُّ أنواعِ الكائنات الحيّة التي يمكن تفريغُها، كذلك، في آنيةٍ أُخرى. هذا يعني إيجابًا أنّ الكيانَ هو حركةٌ، كما يعني أن لا تاريخَ فيه، ولكنّه هو ذاتُه تاريخ. وهو ليس مسرحَ التّاريخ الإنسانيّ فقط، بل إنّه «تاريخٌ» ما قبل الإنسان بكثير، ثم، بعد ذلك، التاريخُ المصاحِبُ للإنسان. وأخيرًا ليس للعالم سوى تاريخٍ واحد شاملٍ جامع، وهو مع هذا ذو اتّجاهٍ عام، يسير إلى الأمام من خلال عمليّة الفوق والتحت، والتقدّم والتأخّر التي يعرضها. وإنّه لصحيح أن يبدوَ ذلك، في نظر من لا يُدرك منه سوى جزءٍ مهما يكن هذا الجزءُ كبيرًا نسبيًّا، أنّه الحركةُ المرحليّة ذاتُها التي تتكرّر دائمًا. فلا يُعرَف فيها اتّجاه. ولكي يُدركَ هذا الاتجاه يجب التوصّل إلى رؤية الكُلّيّة. إذًا، وكما رأينا سابقًا، فإنّ ٱلرّوح في هذه الحركة الكونيّة ليس مجرّدَ نتيجةٍ ثانويّة وعرضيّةٍ للتطوّر، لا معنى لها ولا دلالة بالنسبة إلى الكلّيّة؛ بل على العكس، فقد استطعنا أن نستنتج أنّ المادّة ونموّها يشكلاّن ما قبل التاريخ للروح.

إنّ الإيمان بعودة المسيح، وبانقضاء العالم بفضله، قد يمكن أن يتحدّد وكأنه الإقتناع بأنّ تاريخنا يتقدّم نحو نقطةِ النّهاية. حيث يضحي بصورة نهائيّة واضحًا وظاهرًا كالعنصر الثابت، وعمق الحقيقة هذا الذي يحمل الأشياء كلّها ليس المادّة البسيطة اللاواعية، إنّه، على العكس، المعنى الذي يكوّن الأرضيّة الثابتةَ الحقيقيّة، المعنى الذي يمنحُ التصاقًا بالكائن فيعطيه الحقيقة، إذ هو الحقيقة. فالكائن لا يقتبل ديمومتَه من تحت، بل من فوق. أن يوجد «تمازجُ» الكائنِ المادّيّ بالروح، وأن يُعَادَ تركيبُ هذا الكائن في شكل وحدةٍ جديد، لمّا نقومُ اليومَ باختباره في تغيير شكل العالم الذي تحقّقه التقنيّة. وفي إمكانيّة معالجة الواقع هذه بدأت تمحّي الحدودُ بين طبيعةٍ وتقنيّةٍ. فالاثنتان لا يمكن أن تكونا، بعد اليوم، منفصلتين. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه المجانسة، في نظر الكثيرين، غيرُ مضمونة؛ ألّا أنّه، من خلال معطياتٍ كهذه، يُطلّ شكلُ عالمٍ حيثُ الروحُ والطبيعةُ لم يعودا، فقط، متوازيَيْن، ولكن حيث الروح يضمّ إليه، في «تمازج» جديد، ما هو ظاهريًّا، طبيعيٌّ صرف، وهكذا يخلُق عالمًا جديدًا يمثّل، في الوقت نفسه، وبالضرورة، نهايةَ العالم القديم. طبعًا، إنّ نهاية العالم التي يؤمن بها المسيحيّ هي شيءٌ آخر مختلف عن فوز التقنيّةِ النهائيّ؛ ولكن الخلْطَ الذي أحدثته التقنيّة بين الطّبيعة والروح يسمح لنا أن نفهم، بطريقةٍ جديدة، كيف يجب أن يتوجّه تفكيرنا حول حقيقةِ الإيمان بعودة المسيح: كإيمان بتوحيدٍ نهائيّ للحقيقةِ انطلاقًا من الروح.

يسمح لنا هذا أن نخطوَ خطوةً جديدةً إلى الأمام. لقد قلنا إنّ الطبيعة والروح يكونّان تاريخًا واحدًا يتطوّر بنوعٍ أنّ الروح يبدو أكثر فأكثر وكأنّه الناموسُ الذي يشمل كلَّ شيء، إلى حدّ أنّ الكيانيّةَ والكونيّة تنتهيان وبشكل ملموس، إلى التّلاقي. إذًا، فإنّ هذا التأكيد للتمازج المتنامي بين العالم والروح يعني، بالضّرورة، توحيده حول حيّزٍ خاصّ لأنّ الروح ليس شيئًا غير محدود. فحيثما يوجد في تطابقه ينوجد كفرديّة، وكشخص. وممّا لا شك فيه أنّ هناك شيئًا «كروحٍ موضوعيّ» روحٍ (توظّف) الشغلَ في الآلات، وفي أعمال أخرى مختلفة؛ ولكنّ الروحَ لا يحيا ولا يستمرّ في شكله الأصليّ. فالروح الموضوعيّ يتأتّي دائمًا من الروح الذاتيّ، إنّه يرجع إلى الشخص الذي هو طريقةُ الوجودِ المطابقة والوحيدة للرّوح. وإذ نؤكّد أنّ العالم يتطوّر نحو التمازج بالروح، فإنّنا نؤكّد أنّ الكون يتطوّر نحو التوحيد في فلك خاصّ.

هكذا يتأكّد التفوّق اللامتناهي للخاصّ على العام. هذا المبدأ الذي بسّطناه سابقًا

يظهر، هنا، من جديد، بكلّ ثقله. إنّ العالم يسير نحو الوحدة في الفرد (الشخص) فالكلّ يتلقّى معناه من الخاصّ وليس العكس. تُبرّر هذا الاستنتاجَ، مرّةً جديدة، إيجابيّةُ الظاهريّةِ المسيحانيّة، والاقتناعُ الذي كثيرًا ما يشكّك الناسَ في الأزمنة كلّها والذي يريد أن يصنعَ من كائن خاصّ قُطْبَ التّاريخ، ومدارَ كلّ شيء. تكشف هذه «الإيجابيّةُ» مرةً أُخرى عن ضرورتها الأساسيّة: فإذا كان انتصارُ الروح، حقًّا، في المنتهى، أي انتصار الحقيقة، والحرّيّة، والمحبّة، فإذا، ليس، في النهاية، من قوّة معيّنة يكون النصر من نصيبها؛ إنّه وجهٌ يكون عندئذٍ في المنتهى. فنهاية العالم إذّاك هي «أنت»، شخصٌ، وكائنٌ خاصّ. عندها، فإنّ التمازج الذي يضمّ الأشياء كلّها، أو التّوحيد الذي يشمل كلّ ما هو حقيقيّ، هو، في الوقت عينه، النفيُ النهائيّ لكل جَماعيّة، النفيُ لتعصّب الفكرةِ البسيطة كلِّه. والأولويّة هي، دائمًا، للإنسان، للفرد، على الفكرة البسيطة.

يصدر عن هذا نتيجةٌ أخرى بالغةُ الأهميّة. إذا كان العبورُ إلى الإمّزاج الفائق للحقيقة الأخيرة، يرتكز على الروح والحرّيّة، عندئذ لا يمكن أن يكون، بأيّ حال، انحرافًا محايدًا كونيًّا؛ إنّه يتضمّن اذّاك المسؤوليّة. فلا يجعل من نفسه وكأنّه تطوّرٌ ماديّ، بل يستند إلى قرارات. لهذا، فإنّ عودة الربّ ليست سلامًا فحسب، وليست، فقط، النهايةَ التي توضح كلّ شيء، بل هي، أيضًا، دينونةٌ. ويمكننا، إنطلاقًا من هذا، أن نحدّد ماذا يُفهَم بالدَّينونة. وأن نتكلّم على الدينونة معناه أنّ مرحلة العالم الأخيرة ليس نتيجةَ تطوّرٍ طبيعيّ ولكنّها ثمرةُ المسؤوليّة المرتكزة بذاتها على الحرّيّة.

يُفهَمُ من هذا، أيضًا، لماذا يؤكّد العهد الجديد، على الرغم من رسالته الرّحوم، أنّ الناس، في النهاية، سيُحاكمون «حسبَ أعمالهم» ولن يُستثنَى أيٌّ منهم من تأدية حسابٍ عن سلوكه في حياته. هناك حرّيّةٌ لا تستطيع النعمة بذاتها أن تبطلها أو تلغيَها، بل، على العكس، تعطيها أن تكون ذاتَها بكل معنى الكلمة. فمصيرُ الإنسانِ النهائيُّ ليس مفروضًا عليه دون مراعاةِ الاختيار في حياته. يفرضُ هذا التأكيدُ نفسَه كحاجز في وجهِ نظريّةٍ فاسدة مغلوطة، وتطامُنٍ مسيحيٍّ مزيّف. هذه الحرّيّة، وحدها، ترسّخ المساواة بين الناس عندما تثبّت هويّةَ مسؤوليّتهم. كان هذا دائمًا منذ آباء الكنيسة، ولا يزال، أيضًا، واجبًا حاسمًا للكِرازة المسيحيّة لتوقظ الضميرَ على هذه الهويّة للمسؤوليّة، ولتجعلها في مواجهة الثّقة المزيّفة في الابتهال: «يا ربّ، يا ربّ».

من المُجدي أن نذكّر هنا بنظريّاتِ اللاهوتيّ اليهوديّ الكبير ليو بيك التي لا يمكن أن يلتزم بها المسيحيّ ؛ ولكنّ اهميّتها تلفته ، وتدفعه لأن يباليَ بها . يُظهِرُ بيك أنّ وجود إسرائيل الممتاز أضحى دخيلةً (ضميرًا) لخدمةٍ تُـوَمِّـنُ من أجل مستقبلِ الإنسانيّة : «إنّ فرادة الدعوةِ مطلوبةٌ ولكن دون الإعلان عن أيّ استثناءٍ للخلاص . لقد حُفِظتِ اليهوديّة من الإنزلاق في المعارج الدينيّة الضّيّقة لتصوّرِ كنيسةٍ تؤمّنُ الخلاصَ وحدها . فهناك حيثُ العملُ يقود إلى الله لا الإيمان فقط ، وحيث الجماعةُ تقدِّمُ لأبنائها ، كعلامةٍ للانتماء روحيّةٍ ، المثال والواجب ، هناك لا يمكن ، أيضًا ، أن نضمن خلاصَ نفسنا بالمكانة التي نحتلّها في اتّحاد الإيمان . بعد ذلك ، يُظهر بيك ، أيضًا ، أنّ شموليّة الخلاص هذه المرتكزة على العمل ، تجمّدت أكثر فأكثر في التقليد اليهوديّ ، لكي تظهر أخيرًا ، واضحةً في الكلمة «الكلاسيّة» «المألوفة» : «إنّ لأهل الصّلاح ، من غير الإسرائيليّين ، حصّةً في السّعادة الأبديّة» . مَن منّا لا يشعر بالتأثّر عندما يؤكّد بيك ، بعد ذلك ، أنّه يكفي أن نقارن هذه الجملةَ بالوصف الذي نقله الشاعر دانته ، لمكان الهلاك حيث ينتهي ، ودون أيّة شفقة ، حتّى الأفاضلُ من الوثنيّين ، بالإضافة الى صُوَر الرُّعب المتطابقة مع التمثّلات المسيحيّة للقرون السابقة واللاّحقة ، لكي نحسّ بالتناقض في كلّ شدّته» (٥٥) .

من المؤكّد أنّ كثيرًا من هذه الأشياء ليس صحيحًا ، في هذا النصّ ، ويدفع إلى الجدال . غير أنّه يحتوي على تأكيد خطير ، يمكنه أن يُرينا ، وعلى طريقته الخاصّة ، على مَ تقوم الأهميّةُ الحاسمةُ لعقيدة الإيمان حول الدينونة العامّة للناس جميعًا «حسَب أعمالهم» . وليس من واجبنا أن نفحص ، بالتفصيل ، كيف أنّ هذا التأكيد يمكن أن يتوافق التعليم العقَديّ كلّه حول النّعمة . ألا يمكن ، مع هذا ، أن نتحاشى ، في نهاية المطاف ، زعمًا لا ينكشف منطقه ، كاملاً ، إلّا في تجربةِ حياةٍ مفعمةٍ بالإيمان . إنّ من يقبل بهذا الزّعم يكتشفُ اثنتين : أصوليّةَ النعمة التي تخلّص الإنسان العاجز ، ولكن ، أيضًا ، جِدّيّةَ المسؤوليّة ، وهي فرضٌ يوميٌّ على الإنسان . وتعني الاثنتان معًا أنّ المسيحيّ يملك ، من جهة ، الطمأنينةَ المحرِّرةَ الصّافيةَ لمن يعيش من جزالةِ عطاءِ العدالةِ الإلهيّة المسمّاةِ يسوعَ المسيح . هذه الطُّمأنينة تَعرِفُ أنّني في النهاية ، غيرُ قدير على هدم ما قد بناه — هو — . يعيش الإنسان ، من تلقاء نفسه ، مع هذه المعرفة الرهيبة وهي أنّ قدرته على التخريب تفوق قدرتَه على البناء ، ولكنّ هذا الإنسان عينه يعرف أنّ قدرةَ البناء ، عند المسيح ،

هي ذاتُ قوّةٍ لامتناهية. من هنا تولد حريّةٌ عميقة، وثقةٌ أكيدة في محبّة الله الدائمة التي لا تزول، والتي تظلّ مفيدةً لنا على الرّغم من ضلالنا كلّه. يمكننا، كبشر، أن نتمّمَ عملَنا دون وَجَل. لقد فَقدَ هذا العملُ مظهَره المقلِقَ لأنّه فقد قدرتَه على التّخريب. فمصير العالم لا يتعلّق بنا، بل هو بين يدي الله، ولكنّ المسيحيّ لا يعرف، في الوقت نفسه، أنّه لا يستطيع، مهما كانت الحال، أن يتصرّف كيفما اتّفق، وأنّ تصرّفَه ليس لعبةً قد يفسحُ له اللهُ في مجال القيام بها دون أيّة جدّيّة. هو يعرف أنّ عليه أن يكون مسؤولاً، وأن يؤدّيَ حسابًا عمّا أُوتُمن عليه وأوكلَ إليه، فلا مسؤوليّةَ إلّا حيثُ يكونُ مسؤولٌ يُستَدَعى ويُسأَل. يذكّر بهذه الدعوة، وبهذه الأسئلة، دون أيّ لَبْس، عقيدةُ الإيمان حول الدينونة. ما من شيء ولا من إنسان يسمح لنا بالتقليل من الجدّيّة العميقة التي يَحتويها تأكيدٌ كهذا. وهكذا تبدو حياتُنا وكأنّها قضيّةٌ خطيرة، ومن هنا، بالتحديد، تنطلق عظمتُها.

«لِيَدينَ الأحياء والأموات» – هذا يعني، كذلك، أنّ الدينونة تختصّ به وحدَه، في النّهاية. أي إنّ الكلمةَ الأخيرة لن تكون للظلم في العالم. هذا الظلم الذي لن يُمّحى، بالتالي، بمجرّدِ غفرانٍ عام (حَلَّةٍ عامّة) وعلى العكس، فإنّ هناك مطلبًا أخيرًا ملحًّا يحافظ على سلامة العدالة فيستطيع هكذا، أن يعطيَ المحبّةَ كمالَها. فإنّ محبّةً تُبطِلُ العدالة، وتمحوها، لتخلُقُ ظلمًا، ولا تكون سوى صورةٍ مشوّهة للمحبّة. فالمحبّةُ الحقيقيّة هي جزالةُ عطاءِ العدالة، جزالةٌ تفيض عن العدالة الضيّقة، ولكن دون أن تهدمها أبدًا، لأنّ العدالة يجب أن تكون، وأن تظلّ، الصيغةَ الجوهريّةَ للمحبّة.

إنّه لمن الصواب أن نتجنّب التعارضَ المفرِط. لا نستطيع أن ننكر أنّ عقيدةَ الدينونة، في الضمير المسيحيّ، ارتدَت أحيانًا طابعًا كان يدفعها، عمليًّا، إلى تفويض الإيمان الكامل بالفِداء وبوعْد النعمة. نذكر، دائمًا، في هذا الخصوص، التناقضَ العميقَ بين «يا ربنا، تعالَ» و«يوم الغضب». ففي الابتهال «يا ربنا تعال» فَسّرت المسيحيّةُ الأُولى عودةَ المسيح كحَدَثٍ يحمل الرّجاء والفرح، عبّرت فيه عن انتظارها الوَرِعِ لعودة، كانت، بالنسبة إليها، زمنَ الإستكمالِ النهائيّ. وعلى العكس، فإنّ مسيحيَّ العصر الوسيط يرى في هذا الحدث «يومَ الغضب» المريع، الذي ينهار الإنسانُ فيه من الهَلَع والألم، والذي يواجهه بخوف ورعشة. لم يعد رجوع المسيح سوى الدّينونة، سوى يومِ تأديةِ الحساب الذي يهدّد كلَّ فرد. ومن منظور كهذا، ننسى أمرًا

أساسيًّا وهو أنّ المسيحية تبدو، عمليًّا، وكأنّها تحوّلت إلى مَسْلكيّة، ووجدت نفسَها محرومةً من نفحة الرجاء والفرح هذه، التي هي التعبيرُ الأكثر تطابقًا لحياتها. قد يتوجّب علينا القولُ إنّ أوّل مدخلٍ لانحرافٍ كهذا يرى فقط مخاطرَ المسؤوليّة لا حرّيّة المحبة، موجودٌ فعلاً في عقيدة إيماننا؛ ففي هذه العقيدة تبدو فكرةُ عودةِ المسيح، وقد تحوّلت كلّيًّا، أقلّه من خلال الألفاظ، إلى فكرةِ الدَّينونة «حيث يأتي ليَدين الأحياءَ والأموات». صحيح أنّ الإرْثَ المسيحيَّ الأوّل، حيث نشأ قانون الإيمان كان لا يزال في مَيْعَةِ حياتِه، وكانت كلمةُ الدينونة مفهومةً، تلقائيًّا وببساطة، في اتّحادها مع رسالة النّعمة. وكان يكفي القولُ إنّ يسوع هو الديّان لترتدي الدينونةُ طابعَ الرّجاء. وأَودُّ، هنا، أن أذكر، فقط، فقرةً من مُستَنَد قديم معروفٍ تحت اسم: رسالة كليمنضوس الثانية حيث يَظهر ذلك بوضوحٍ كلّيّ: «علينا أيّها الأخوة، أن نعتبر يسوعَ المسيح كالله تعالى، كديّان الأحياء والأموات. وعلينا ألّا نقلّلَ من قَدْرِ افتدائنا. فإذا لم يكن لنا سوى فكرة هزيلة عن يسوع فإنّنا نكوّن لأنفسنا فكرةً هزيلةً عن رجائنا أيضًا»(٥٦).

نكتشف هنا، البُعْدَ الحقيقيّ لنصّنا: إنّ من يدين، ليس فقط، الله، اللامتناهي المجهول والخالد، كما قد نتوقّع، لأنّ الله قد ترك أمرَ الدينونة إلى آخر هو، بإنسانيّته، أخٌ لنا، لا غريبٌ يديننا، بل من نعرفُه في الإيمان، ولن يَحضَر إلينا كأيٍّ آخرَ، بل كواحدٍ منا يعرف دخيلةَ الوضع الإنسانيّ لأنّه قد عاشه.

وهكذا يُشرق، تلقائيًّا، فجرُ الرّجاء في سماء الدّينونة، ليس يومُ الغضب فقط، بل عودةُ الربّ. ويعود بنا الفكر إلى الرؤية العظيمة للمسيح في مستهلّ رؤيا يوحنّا (١: ٩-١٩)؛ فالنبيُّ يقع شبهَ مَيْت أمام هذا الكائن ذي السّلطان المخيف. ولكنّ الرّبّ يلمسُه بيده، ويقول له؛ كما في يوم عبورهما بحيرة طبريّا، وَسْطَ العاصفة: «لا تخشَ شيئًا، هذا أنا» (١: ١٧). فالرّبّ الكلّيّ القدرة هو يسوعُ الذي أضحى النبيُّ، قديمًا، في الإيمان، رفيقَ دربه. فعقيدة الدينونة، في قانون الإيمان تستعيد هذه الفكرة لتطبّقها على لقائنا ديّانَ الكون. وسيتمكّن المسيحيّ، في هذا اليوم العَصيب، من أن يستنتجَ بدهشةٍ مفتونة، أنّ من «أُعطيَ له كلُّ سلطانٍ في السّماء وعلى الأرض» (متى ٢٨: ١٨) كان، في الإيمان، رفيقَ دربِ أيّامِه الأرضيّة. وهذا، وبفضل كلمات قانون الإيمان، كما لو أنّ يسوع يلمسُه بيده، الآن، قائلاً له: «لا تخشَ شيئًا، هذا أنا». قد لا نعرف أن نجد جوابًا، عن مسألة عَلاقةِ النّعمة والدينونة، أجملَ من هذه الفكرة التي هي في خلفيّةِ قانونِ إيماننا.

الحواشي

(١) **الفردوس**، ٣٣، ١٢٧ في النهاية. والمقطع الحاسم شعرًا نلقاه ص ١٣٠ وما يليها:

Dentro da sè del suo colore istesso/
Mi parve pinta della nostra effige/
Per che il mio viso in lei tutto era messo.

(٢) وهكذا نرى المجموعة المتحلّقة حول ق. بانّنبيرغ؛ راجع ف. بانّنبيرغ، **الخطوط العريضة في دراسة المسيح**، غوتيرسلوه، ١٩٦٦، ولا سيّمَا تحديد ص ٢٣: «إنّ مهمّة دراسة المسيح تقوم في أن تؤسِّس، انطلاقًا من سيرة يسوع، معرفة معناه الحقّة...».

(٣) هذا ما نراه في اللاهوت الليبراليّ؛ راجع التعبير الكلاسيكيّ عن هذا اللاهوت لدى أ.ف. هارناك، **جوهر المسيحية (طبعة ر. بولتمان الجديدة)**، **شتوتغارت**، **١٩٥٠**.

(٤) أوضح أ. شفيتسر هذا في **تاريخ الأبحاث المتعلقة بحياة يسوع**،توبينغن١٩٠٦،الذي وضع حدًّا موقّتًا للمسعى الليبراليّ. وحسبنا أن نذكّر بمقطع هذا المؤلّف الكلاسيكي: «ما مِن شيء أكثر سلبيةً من نتائج البحث الليبراليّ حول حياة يسوع. إنّ يسوع الناصريّ الذي تجلّى كمخلِّص وأعلن عن ملكوت الله الأخلاقي، قد أسّس ملكوت السمٰوات على الأرض ومات ليكرّس أعماله، ويسوع هذا لم يوجَد قطّ. إنّه صورة خطّتها القولانيّة وأحيتها الليبراليّة وأضفى عليها اللاهوت الحديث علمًا تاريخيًّا. ولم تهشِّم هذه الصورة من الخارج بل أنهارت من تلقاء نفسها وقد زعزعتها وصدّعتها المعضلات التاريخيّة الحقيقيّة...».

(٥) وهذا يبدو واضحًا جدًّا في دراسة بولتمان الهامة الأخيرة حول مسألة يسوع: **علاقة رسالة المسيح الاصليّة مع يسوع التاريخيّ**، **هيدلبرغ**، **١٩٦٠**.

(٦) هارناك، **جوهر المسيحيّة**، ص ٨٦ –. استعاد هارناك مرّة أخرى إثباتَ «أنّني لن أبدِّل شيئًا»، وشدّد في الوقت عينه أنه لا يصحّ طبعًا إلّا بالنسبة الى الإنجيل «كما بشّر به يسوع»، وليس «كما بشّر به بولس والإنجيليّون».

(٧) كاتِنبوش، الجزء الثاني، ص ٤٩١؛ راجع ص ٥٤١ – ٥٦٢

(٨) ك. بارت، **أصول العقيدة**، الجزء الثالث، ٢، زوريخ ١٩٤٨، ص ٦٣ – ٦٦؛ يذكر المقطع هـ. أ.فن بالتازار، **طريقتان للإيمان في**: **(الروح الخالق)** *Spiritus Creator*

اينْزيدِلن، ١٩٦٧، ص ٧٦ – ٩١، استشهاد ص ٨٩ وما يلها. وإنّ مجمل مقال بالتازار ينبغي مقارنته بهذا النص.

(٩) هـ. أ. فُن بالتازار، المقال المذكور، ولا سيّمَا ص ٩٠؛ – ومن الكاتب نفسه: *Verbum Caro*، **اينزيدلن**، ١٩٦٠، ص ١١–٧٢، ولا سيّمَا ٣٢ وما يليها، ٥٤ وما يليها.

(١٠) راجع حول هذا الموضوع ملاحظات إ. كازيمان المنيرة، في **محاولات تفسيريّة وآراء**، الجزء الثاني، غوتينغِن، ١٩٦٤، ص ٤٧؛ ينبغي أن نلاحظ أن مجرد إبراز يوحنّا لكِرازته في شكل إنجيل ينطوي على إثبات ذي أهميّة.

(١١) راجع ب. هاكِر، **ألأنا في الإيمان عند مارتين لوثر**، غراس، ١٩٦٦ ولا سيّمَا المقطع علمنة المحبّة، ص

١٦٦ – ١٧٤. – يبيّن هاكِر فيه، بمؤازرة مراجع كثيرة، أنّ لوثر المصلح (منذ ١٥٢٠) يعيد المحبّة الى «الحياة الخارجيّة» و«المائدة الثانية، وحياتنا لا إزاء الله بل «إزاء البشر»، أي الى فَلَك الزمنيّ، الى ما نسمّيه اليوم العلمانيّة المحض وبالتالي الى «عدل القانون»؛ وفي هذا «دَنْيَوَةٌ» تُقصي المحبّة عن فلكِ النعمة والخلاص. ويمكن بالتالي هاكِر أن يبيّن أنّ مشروع «الدنيوة» لدى غوغارتِن يحق له أن ينتسب الى لوثر. ومن الواضح هنا أنّ المجمع التريدَنتيّ قد فصل فصلاً حاسمًا استمرّ ما استمرّت دنيوة المحبة. بالنسبة الى غوغارتِن، راجع عرض نتاجه وتقويمه لدى أ. ف. باوِر، **الحريّة في العالم (العلمنة)**، **بادِربورن**، **١٩٦٧**.

(١٢) ليس في ودّنا، بذلك، أن نستعيد المحاولة التي رفضناها سابقًا لاستحالتها، والتي ابتغت بناء الإيمان انطلاقًا من التاريخ، والمقصود هنا أن نستخلص تبريرًا تاريخيًّا للإيمان.

(١٣) إنّ الكلام على «شكلٍ من أشكال التعميم للاهوت الحديث» يعني في الوقت نفسه أنّنا نقول إنّ دراسات الاختصاصيّين تبرز الأشياء بفوارقها الدقيقة وكذلك بتفاصيلها المتنوّعة. ولكنّ الإحراجات تبقى على حالها وبالتالي لا يكفي أن نلجأ الى المخرج المألوف فنقول إنّ الأشياء ليست طبعًا في السهولة التي نعتقدها.

(١٤) ف. ف. مارتيتز، υἱός im Griechischen، في قاموس اللاّهوت للعهد الجديد (منشورات كيتيل – فريدريش)، الجزء الثامن، ص ٣٣٥ – ٣٤٠، وهنا ٣٣٩ وما يليها.

(١٥) راجع هـ.ج. كروس، **المزامير** الجزء الأوّل، نوكيرشِن، ١٩٦٠، ص ١٨ وما يليها (سفر المزامير، ٢:٧).

(١٦) راجع مقال ج. يريمياس الهام παῖς θεοῦ في *Theologisches Wörterbuch zum N.T.* (القاموس اللاهوتي للعهد الجديد) الجزء الخامس، ص ٦٥٣ – ٧١٣، ولا سيّما ص ٧٠٢ وما يليها.

(١٧) راجع ف.ف. مارتيتز، المقال المذكور، ص ٣٣٠ وما يليها ٣٣٦.

(١٨) لذا، يرافق هذه التعابير دومًا تحديدًا ما؛ راجع مصادر ف. باوِر، قاموس العهد الجديد، برلين، ١٩٥٨، ص ١٦٤٩ وما يليها ولدى ف. ف. مارتيتز، المقال المذكور.

(١٩) راجع في هذا الصدد توثيقًا هامًّا لدى أ.أ.ت. إيْرهاردت، **الميتافيزيقا السياسيّة من صولون الى اغوسطينوس** جزآن، توبينغِن، ١٩٥٩؛ أ. بِتِرسُن، **شهود الحقيقة**، في ابحاث لاهوتيّة، ميونيخ، ١٩٥١، ١٦٥ – ٢٢٤؛ – ن. بروكس، **شهود وشهداء**، ميونيخ، ١٩٦١.

(٢٠) وقد أثبت ذلك إثباتًا مقنعًا ف. هان، **عناوين مسيحانيّة سامية**، غوتبنغِن، ١٩٦٦ (طبعة ثالثة)، ص ٣١٩ – ٣٣٣؛ – راجع أيضًا عرض ج. يريمياس الهام، **أبّا**. دراسات حول لاهوت العهد الجديد والتاريخ المعاصر، غوتينغِن، ١٩٦٦، ص ١٥ – ٦٧.

(٢١) ج. يريمياس، **في المرجع نفسه**، ص ٥٨ – ٦٧. – يصوِّب يريمياس فيه شيئًا من رأيه الأوّل القائل بأن تعبير **أبّا** هو مجرّد تمتمة صبيانيّة: راجع قاموس اللاّهوت للعهد الجديد، الجزء الخامس، ص ٩٨٤ وما يليها؛ – تبقى الفكرة الأساسيّة وهي: «... إنّ التوجّه الى الله بهذا التعبير غير المتكلّف اعتُبر وقحًا، بالنسبة الى الحساسية اليهوديّة، وبالتالي غير معقول. فكان من الجدّة والغرابة أن يجرؤ يسوع على القيام بهذه المبادرة... إنّ الـ«أبّا» الموجَّه من يسوع الى الله يكشف عن صميم علاقة الأوّل بالثاني».

(٢٢) **الإيمان والإدراك**، الجزء الثاني، توبينغِن، ١٩٥٢، ص ٢٥٨.

(٢٣) حول هذه المحاولة في التفسير، راجع ب. فيلته «Homousios. hemin. Gedanken zum

Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon»
لدى أ. غريلمَيير – هـ. باخت، **المجمع الخلقيدوني**، الجزء الثالث، فريبورغ، ١٩٥٤، ص ٥١ – ٨٠. – ك. راهنر، **تأمّلات لاهوتيّة حول التجسُّد**، **في كتابات لاهوتية**، الجزء الثالث، اينزيدلن ١٩٦٠، ص ١٣٧ – ١٥٥؛ – من المؤلّف نفسه، **دراسة المسيح في إطار نظرة تطوّريّة للعالم**، **في العلم، التطوّر والفكر المسيحيّ**، اينزيدلن ١٩٦٢ ص ١٨٣ – ٢٢١.

(٢٤) راجع ج. بيدِرسِن، **إسرائيل، حياته وثقافته**، جزآن، لندن، ١٩٢٦ و١٩٤٠؛ – هـ.ف. روبنسن، «المفهوم العبرانيّ للشخص المتجسّد»، في *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* ٦٦، (برلين، ١٩٣٦)، ص ٤٩ – ٦٢؛ ج. دُه فرين، آدم ونسله، كولونيا، ١٩٦٢.

(٢٥) ذكره ك. تريسمونتان، مدخل الى فكر تيّار دُه شاردان، باريس، ١٩٦٥، ص ٦٨.

(٢٦) **في المرجع نفسه**، ص ٣٨.

(٢٧) **في المرجع نفسه**، ص ٣٧.

(٢٨) **في المرجع نفسه**، ص ٦٨.

(٢٩) **في المرجع نفسه**، ص ٧٢.

(٣٠) **في المرجع نفسه**، ص ٧٢.

(٣١) **في المرجع نفسه**، ص ٧٨.

(٣٢) **في المرجع نفسه**، ص ٦٩.

(٣٣) راجع أ. كولمان، **الإيمان والعبادة في الكنيسة الأوّلية**، نوشاتيل، ١٩٦٣، ص ١٣١ وما يليها؛ – ج. ج. بيتر، **الافخارستيا في زمن آباء اليونان** *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* الجزء الثاني، ١ : Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem N.T. فريبورغ، ١٩٦١، ص ١٨٩ – ٢٠٠

(٣٤) أستعيد، في الصفحات التالية، الفِكَرَ المبسَّطة أوّلاً في كتّيبي: **معنى الوجود المسيحيّ**، ميونيخ، ١٩٦٦ وأسعى منهجتها وإدراجها في إطار تأمّلات هذا الكتاب.

(٣٥) وهكذا يستعيد ج.ر. جيزِلمان الفِكَرَ التي بسطها موهلِر في *Theologische Quartalschrift* ١٨٣٠، ص ٥٨٢ وما يليها، ويختصرها: ج.ر. جيزِلمان، **الكتاب المقدّس والتقليد**، فريبورغ، ١٩٦٢، ص ٥٦

(٣٦) بحسب ج.ر. جيزِلمان، **في المرجع نفسه**، ص ٥٦؛ – ف. فن بادِر، «محاضرات حول أصول العقيدة النظرية» (١٨٣٠)، ص ٧، في **أعمال**، الجزء الثامن، ص ٢٣١؛ – راجع موهلِر، **في المرجع نفسه**.

(٣٧) راجع، من هذا القبيل، **ملاحظة مونييه في: الروح**، (كانون الثاني ١٩٤٧): لقد أفلح أحد المذيعين في ذكر كارثة نهاية العالم. وثمة أوج في السخف: فلقد انتحر بشر لئلاّ يموتوا. وردّة الفعل هذه غير المعقولة تقيم الدليل على أنّنا نعيش للمستقبل أكثر بكثير ممّا نعيش للحاضر. وإنّ إنسانًا يرى نفسه فجأةً وقد حُرِم مستقبله قد

حُرم الحياة بالذات. – راجع، من أجل الموضوع المشار اليه م. هيدغِر، الوجود في: **الكائن والزمان**، توبينغِن، ١٩٦٧ (الطبعة الحادية عشر)، ص ١٩١ – ١٩٦.

(٣٨) راجع ج. راتسنجر، **الإنسانيّة وبناء الدول في رؤية الكنيسة الأولى**، في Studium generale, ١٤ (١٩٦١)، ص ٦٦٤ – ٦٨٢، ولا سيّما ٦٦٦ – ٦٧٤؛ – هـ. شليير، **القوة والعنف في العهد الجديد**، فريبورغ، ١٩٥٨، ولا سيّما ص ٢٣ وما يليها، ٢٧، ٢٩ – بالنسبة الى صيغة Man احدهم، بعضُهم)، راجع هيدغِر، **الكائن والزمان**، توبينغِن، ١٩٦٧، ص ١٢٦ – ١٣٠.

(٣٩) راجع، من هذا القبيل، تحقيق ج. نوفِر المفيد، **الدّين والطقوس**، **في مجلّة اللاّهوت الكاثوليكي ٧٣** (١٩٥١)، ص ١٧٠ – ٢١٣.

(٤٠) راجع أسطورة بوروزا في الديانة الفيديّة؛ راجع من هذا القبيل ب. رِغاميه لدى ف. كونِغ، **المسيح وديانات الأرض. مرجع تاريخ الدّين** ٣ أجزاء، فريبورغ، ١٩٥١، الجزء الثالث وص ١٧٢ وما يليها؛ وكذلك لدى ف. كونِغ، **قاموس الدّين العلمي**، فريبورغ، ١٩٥٦، ص ٤٧٠ وما يليها؛ – ج. غوندا، **الديانات الهنديّة**، الجزء الأوّل، شتوتغارت ١٩٦٠، ص ١٨٦ وما يليها – والنصّ الأساسيّ حول هذا الموضوع: **ريغفيدا** ١٠، ٩٠.

(٤١) راجع هـ. ماير، **تاريخ النظرة الغربية للحياة.** فيرسبورغ ١٩٤٧، ص ٢٣١.

(٤٢) إنطلاقًا من هنا خصوصًا ينبغي أن نتناول بالبحث موضوع القانون والإنجيل؛ راجع ج. زونغن، **القانون والإنجيل**، فريبورغ، ١٩٥٧، ص ١٢–٢٢

(٤٣) ك. راهنر، كتابات في اللاّهوت، الجزء الأوّل، إينزيِدلِن، ١٩٥٤، ص ٦٠؛ – راجع ج. راتسنجر، تفسير دستور الوحي، في LThK، الملحق الثاني، ص ٥١٠.

(٤٤) راجع أ. دامبف، **الإمبراطوريّة المقدّسة**، دارمشتادت، ١٩٥٤ (إعادة النشر غير المعدّلة للطبعة الأولى عام ١٩٢٥)، ص ٢٦٩ – ٣٩٨؛ – أ. نيتز، الكنيسة الروحانيّة، شتوتغارت، ١٩٣٤؛ – ج. راتسنجر، **لاهوت التاريخ عند بونافنتورا**، ميونيخ، ١٩٥٩.

(٤٥) ل. إفلي، **بيان الحبّ**، **أبانا**، فرايبورغ (الطبعة الثالثة ١٩٦٢)، ص ٤٥؛ – راجع إ. كونغار، **دروب الله الحي**، باريس، ١٩٦٢، ص ١٠٣ – ١٠٤.

(٤٦) راجع ر. لورنتين، **بنية لوقا ولاهوته** جزآن، باريس، ١٩٥٧؛ – ل. ديس، **مريم**، **إبنة صهيون**، باريس، ١٩٥٩؛ – أ. شتوجر، **الإنجيل بحسب لوقا**، الجزء الأول، دوسلدورف، ١٩٦٤، ص ٣٨ – ٤٢؛ ج. فوس، **دراسة المسيح في كتابات لوقا في خطوطها العريضة. دراسة للعهد الجديد**، الجزء الثاني، باريس – بروج، ١٩٦٥.

(٤٧) راجع ف. ايخرودت **لاهوت العهد العتيق**، ليبزغ، ١٩٣٩، ص ٢٥٧؛ «... هذه السّمات... تُفضي إجمالاً الى صورة مخلّص معروفة جدًا لدى الشعب الذي يلقى فيها وحدته المثاليّة. ويثبت ذلك الاكتشافُ جملة شهادات متطابقة حول الملك المخلّص في عالم الشرق الأدنى بأسره، يمكن انطلاقًا منها ان نكوّن تقريبًا مشاهد سيرة مقدّسة، مما يقيم الدليل على أنّ إسرائيل تسهم هنا إسهامًا واسعًا في التراث الشرقيّ المشترك».

(٤٨) أ. شفيتزر، **إبن**، في القاموس اللاهوتي للعهد الجديد، الجزء الثامن، ص ٣٨٤.

(٤٩) علينا أن نعرض هذا بالنظريّات التي يسعى ب. سكوننبرغ بها الى تبرير تحفّظ التعليم المسيحيّ الهولنديّ حول هذه النقطة، في مقاله : «De nieuwe katechismus und die Dogmen»

بيد أنّ موطن ضعف هذا المسعى هو قبل كل شيء التجاهل الاساسيّ لمفهوم العقيدة الذي يرتكز عليه. يفهم سكوننبرغ «العقيدة» في الإطار الضيّق الذي وضعتها فيها أصول العقيدة اليسوعيّة في نهاية القرن التاسع عشر ويسعى عبثًا الى تحديد عَقَديّ للسلطة الدينيّة في ما يتعلّق بالولادة البتوليّة التي هي مماثلة لتحديد «الحبل بلا دنس» (أي التنزّه عن الخطيئة الأصلية) و«صعود مريم الى السماء». وهكذا، يخلص، في ما هو من ولادة يسوع البتوليّة، وعلى نقيض ما جاء في التحديدَين الآخرَين، الى أن لا أثرَ لتعليم صارم في الكنيسة. والواقع أنّ إثباتًا كهذا يقلب تاريخ العقائد رأسًا على عقب، وأنّ شكل السّلطة الدينيّة الذي أُدخل نهائيًّا منذ المجمع الفاتيكانيّ الأوّل يمسي مطلقًا وغير محتمَل في ما هو من الحوار مع الكنائس الشرقيّة وكذلك من الوجهة الواقعيّة؛ والواقع أنّ سكوننبرغ لا يحافظ على مبدئه الأساسيّ حتى النهائية. فالعقيدة، من حيث هي بيان منفرد يُعلنه الحبر الأعظم رسميًّا تمثّل الشكل الأدنى والأحدث في تأليف العقائد. وإنّ الشكل الأصليّ الذي تعلن به الكنيسة عن اظهاتها على وجه ملزِم هو قانون الإيمان؛ إنّ الإثبات الذي لا لُبس فيه القائل بأنّ يسوع قد وُلد من العذراء يرتبط ارتباطًا حاسمًا ومنذ البدء بجميع قوانين الإيمان، وهو إذًا جزء لايتجزّأ من العقيدة الأوليّة. إن السعي الحثيث على طريقة سكوننبرغ، لمعرفة مدى ارتباطنا بالمجمع اللاّتراني الأول أو قرار بولس الرابع البابوي لعام ١٥٥٥، هو محاولة دون غرض؛ وإنّ محاولة إرجاع هذه القوانين الى تفسير محض «روحيّ» هي من قبيل النزوة في ميدان تاريخ العقائد.

(٥٠) ج. دانيلو، محاولة على سرّ التاريخ *(Essai sur le mystère de l'Histoire)*

باريس ١٩٥٣، ص ٣٢٩.

(٥١) افلاطون، في السياسة، الجزء الثاني ٣٦١ – ٣٦٢؛ راجع هـ.أ. فون بلتازار، Herrlichkeit (**التمجيد**) **الجزء الثالث، القسم الأول، اينزيدلن ١٩٦٥ ص ١٥٦ – ١٦١**؛ إ. **بنز، العادل المصلوب**، عند أفلاطون في العهد العتيق وفي الكنيسة الأولى، في :

Abhandlungen der Mainzer Akademie 150, Heft 12

(٥٢) راجع هنري ده لوباك، مأساة الأنسنة الملحدة، باريس ١٩٤٥ ص ٤٠ – ٥٤

(٥٣) راجع معنى الصمت في كتابات أغناطيوس الانطاكي : رسالة الى أهل أفسس ١٩، ١ : «إن أمير هذا العالم يجهل عذارة مريم، ولادتها وموت السيد. ثلاثة أسرار مكتملة من صمت الله...»

(٥٤) هـ.أ. فون بلتازار، لاهوت التاريخ، اينزيدلن ١٩٥٩ ص ٣١.

(٥٥) ل. بيك، ماهية اليهودية، Das Wesen des Judentums

كولونيا ١٩٦٠ (الطبعة السادسة) ص ٦٩.

(٥٦) رسالة كليمنضوس ١، ١ تابع – راجع كاتنبوش، الجزء الثاني، ص ٦٦٠.

القسم الثالث

الرُّوح والكنيسة

الفصل الأوّل

الوحدةُ الداخليّة في البنود الأخيرة من قانون الإيمان

إنّ التأكيد الأساسيّ في البند الثّالث من قانون الإيمان بحسَب النصّ اليونانيّ الأصليّ نَصٌّ في بساطة: «أومِنُ بروح قُدُس». وهو يفتقر الى «ألـ» التعريف التي ألِفناها في ترجمتنا. وهذا الواقع مهمّ عندما نبتغي استعادة المعنى الأصليّ. وينجمُ عن ذلك، في الواقع، أنّ أداةَ التعريف تلك لم تُفهَمْ بادىء بدء على الصّعيد الداخليّ للثّالوث بل في مستوى تاريخِ الخلاص. بتعبيرٍ آخر، لا يحيلُ القسمُ الثّالث من قانون الإيمان أصلاً إلى الروح القدس من حيث هو الأُقنوم الثالث في الألوهيّة، بل الى الرّوح القدس من حيث هو هِبَةٌ من الله لتاريخ العالم عبرَ جماعةِ المؤمنين بالمسيح.

ولكنَّ هذا لا ينفي معنى التّثليث الذي يُقصَد به الله الواحد والثالوثيّ. ورأينا في مدخل تأمّلاتنا أنّ قانون الإيمان في مجمله ينبثق من السؤال الثلاثيّ الذي يُطرح في أثناء سرّ المعمودية في ما يتعلّق بالإيمان بالآب والابن والروح القدس، وهو سؤال يرتكز على الصّيغة العِماديّة التي وردت لدى متّى الإنجيليّ (٢٨ : ١٩). وبهذا المعنى تمثّل أقدمُ صيغة تعبيريّة لإعلان الإيمان، من خلال أقسامها الثلاثة، أحدَ الجذور التي حَدّدت صورة الله الثالوثيّة. وإنّ تطوّر الأسئلة العِماديّة التدريجيّ شطرَ قانون إيمان محكَم هو وحدَه الذي أدّى الى حَجْب البنية الثالوثيّة الى حدٍّ ما. فقد أدرج، في الواقع، وكما رأينا، كقسم أَساسيّ، سيرةَ يسوع بكاملها منذ الحَبَل به حتى عودته المجيدة، مما أدّى أيضًا الى إضفاء طابع تاريخيّ أكبر على القسم الأول من قانون الإيمان من خلال ربطهِ أساسيًّا بتاريخ الخلق والزمن السابقِ لمجيء المسيح. لذا، غدا من الضروري أن يُعتمَد التأويلُ التاريخيّ

بالنسبة الى النصّ كلّه : وهكذا أصبح من الضروريّ أيضًا أن يُفهَم القسم الثّالث من قانون الإيمان على أنّه امتداد لسيرة المسيح في هِبَةِ الرّوح القدُس ، وتاليًا بمكانة إشارة الى «الأزمنة الأخيرة» الممتدّة بين مجيء المسيح وعودته. إنّ هذا التطوّر لا يُلغي الرؤيةَ الثالوثيّة ، كما أنّ المسائلَ المطروحة في سرّ المعموديّة لا تعني الكلام على إله خارجَ التاريخ ومتجاوزٍ له بل على إله متّجه شطرَ البشر. وفي الخطّ نفسه ، تتميّز المراحل الأُولى في الفكر المسيحيّ بالتلاقي بين رؤية لتاريخ الخلاص والتأمّل الثالوثيّ ؛ ودخل التلاقي هٰذا بعد حين فقط في عالم النسيان على حساب واقع السرّ فأحدث انشقاقًا في علم الماورائيّات اللاهوتيّ من جهة وفي لاهوت التاريخ من جهة ثانية : ومنذ ذلك الحين أمسى العالمان متجاورَين كأمرين مختلفين كلّ الإختلاف. فإمّا يقوم المرء بالتأمل الكيانيّ وإمّا باللاهوت – المناهض للفلسفة – لتاريخ الخلاص ، ويُفضي به الأمر الى فقدان مأسويّ لوحدة الفكر المسيحيّ الأصليّة. إنَّ هذا الفكر ، في منطلقه ، لا محضُ «تاريخِ خلاص» ولا محض «علمِ ماورائيات» ، بل إنَّه بطابعه هو الوحدةُ بين التاريخ والكينونة. وفي ذلك بالذات ما يرتّب مهمّة كبيرة في أيّامنا على النشاط اللاهوتيّ الذي يمزّقه هذا المأزق(١).

ولكن ، لندعْ هذه الاعتبارات العامّة جانبًا ، ونسأل واقعيًّا ما يعني نصُّنا كما هو قائم الآن. إنّه لا يتكلّم ، كما رأينا ، على حياة الله الداخليّة ، بل الله المتّجه «الى الخارج» وعلى الرّوح القدس من حيث هو قوة يبقى الرب الممجَّد بفضلها حاضرًا وسط تاريخ العالم كمبدإٍ تاريخ جديد وعالم جديد. وهذا الاتّجاه أدّى طَبَعيًّا الى نتيجة أُخرى. فلمّا كان المقصود هنا ليس الروحِ من حيث هو شخص في الله بل من حيث هو قوّةُ الله في التاريخ بدءاً بقيامة يسوع ، نَجمَ عن ذلك تلاقٍ في وجدان المؤمنِ بين الإيمان بـ «الرّوح» والإيمان بالكنيسة. وليس المقصود هنا سوى تطبيق عمليّ للتلاقي بين الثّالوث وتاريخ الخلاص الذي سبق الكلامُ عليه. ويجب اعتبارُ تصدّعِ ذاك التلاقي بمكانة هلاك بالنسبة الى التطوّر اللاحق. فلَقد تأثّرت العقيدة الكنسيّة شأنَ عقيدةِ الروح القدس بذلك على السّواء. وهكذا لم تعد تُفْهَم الكنيسةُ في واقعها الروحيّ – المواهبيّ ، بل اعتُبِرَت حصرًا من حيث هي تجسّد جدّ دنيوي وأمست مفسَّرةً كليًّا انطلاقًا من مقولات قوّة الفكر الزمنيّ. ولكنّ هذه الحال أَفضتْ الى فقدان مكانٍ لعقيدة الروح القدُس ؛ وبقدر ما لم تبقَ هذه ، في خجل ، في الإخلاص المحض ، فقد امتصّها التأمّلُ الثالوثيّ النظريّ وفقدت تاليًا أيّة مهمّة بالنسبة الى الوجدان المسيحيّ. إنّ نص قانون ايماننا يَفرض علينا

هنا مهمّة جدّ واقعية: فعقيدة الكنيسة يجب ان تنطلقَ من عقيدة الروح القدس ومواهبه. وإنّ هدف عِلمِ الكنيسةِ هذا هو عقيدةُ تاريخِ الله مع البشر، أي عقيدة تتناول وظيفةَ سيرة المسيح بالنسبة الى الإنسانيّة بأسرها. وبذلك يتّضح في الوقت نفسه الاتجاه الذي يترتّب على دراسة المسيح أن تتطوّر فيه: فيجب ألّا تُعتَبر عقيدةً لتأصُّل الله في العالم فتفسّر الكنيسة على وجه جدّ دنيويّ إنطلاقًا من أَنَسيّة يسوع. إن المسيح يبقى حاضرًا بواسطة الرّوح القدس مع «انفتاحه» واتساعه وحريّته التي لا تلغي قط شكلَه المؤسسيَّ بل تحدّ طموحاته ولا تتيح له ان يماثل المؤسسات الزمنيّة.

وإنّ الإثباتات الأُخرى في القسم الثّالث من قانون الإيمان ليست سوى تفسيراتٍ للمجاهرة الأساسيّة بالإيمان: «أومنُ بالروح القدس». وهذا التطوّر يحدث في اتجاه مزدوج: ثمّةَ أولاً ذكر لـ «شركة القدّيسين» الذي لا أثر له في النصّ القديم للقانون الرومانيّ ولكنّه يعبّر بوضوح عن واقع في الكنيسة القديمة؛ ثمّ هناك ذكر «مغفرة الخطايا». والإثباتات لا بدّ من فهمها كتعبير محسوس عن الكلام على الروح القدس وكعرض للطريقة التي يؤثّر هذا الروح بموجبها في التاريخ. وهما ينطويان أيضًا على معنى سرّيّ مباشر قلّما نعيه اليوم. والواقع ان تعبيرَ «شركة القدّيسين» يشير أوّلاً الى الجماعة القُربانيّة التي تجمع الكنائس المنتشرة في العالم في كنيسة واحدة بمقتضى جَسَدِ الرب. إنَّ الكلمة اللاتينيّة sanctorum لا تشير إذًا أساسًا الى أشخاص بل تعني العطايا المقدَّسة والواقعَ المقدَّس الذي وهبه اللهُ الكنيسة في احتفالها القربانيّ كرباط الوحدة الحقيقيّ. إنّ الكنيسة لا تُحـدَّد إذًا بمهامّها وتنظيمها بل بشعائرها، كجماعة حول مائدةِ القائم من بين الأموات الذي يجمع شملَها ويوحّدُها تحت كل سماء. وسرعان ما ذكّر تعبير «شركة القديسين» أيضاً بالأشخاص الذين اتّحدوا وتقدّسوا بفضل هبة الله الوحيدة والمقدَّسة. وهكذا فُهمَت الكنيسة ليس فقط كوحدة المائدة القُربانيّة بل كجماعة جميع أولئك الذين توحّدوا أيضاً بفض هذه المائدة. وانطلاقًا من هذا إتّسم مفهومُ الكنيسة، في سرعة، بالطابع الكونيّ: إنَّ شركة القدّيسين التي هي موضوع كلامنا تتجاوز حدود الموت لتربط جميع الذين قبلوا الروح الواحد وقوّته الواحدة التي تحييهم.

أمّا عبارةُ «مغفرة الخطايا»، فالمقصود بها السرّ الآخر الذي يؤلّف أحدَ أُسسِ الكنيسة، أعني سر المعموديّة؛ إنطلاقًا من ذلك، سرعان ما تحوّلت الأنظار الى سرّ التوبة. ولكن سر المعموديّة يبدو أملاً كسرِّ المغفرة الكبير ولحظةِ الاهتداء. وكان لا بدّ من

مراحل مؤلمة لملاحظة أنَّ المسيحيّ، حتى لو كان مُعَمَّدًا، يحتاج الى مغفرة؛ وهكذا، إنّ المغفرة المتجدّدة للخطيئة، في سر التّوبة، تقدّمت شيئًا فشيئًا، لا سيّمَا بعد أن تقدّم العِماد الى بداية الحياة، فلم يعد تعبيرًا عن اهتداء ناشط. وبقي أنّه لا يمكننا ان نصبح مسيحيّين بالولادة وإنّما من خلال ولادة جديدة: أن نكون مسيحيين يعني أن «نقلب» وجودنا ونعرض عن الرضى الذاتيّ بالعيش فقط و«نهتدي». ويبقى العِمادُ، في هذا المعنى، إنطلاقًا لاهتداء على مدى الحياة وتاليًا الطابع الأساسيّ في الوجود المسيحيّ الذي تُذكّرنا به عبارة «مغفرة الخطايا». وفي عرضنا الحياةَ المسيحيّة على هذا الوجه، ليس كانتماء الى جماعة تكوّنت صدفةً بل كتحوّل والتزام في الوجود الانسانيّ الحقيقيّ، يعني هذا الاعترافُ تجاوزَ حَلَقة المعمَّدين وبلوغ الانسان تحقيقَ نفسه بارتمائه في أحضان الجاذبيّة. علينا، لكي نصبح بشرًا حقيقيّين، أن نقاوم هذه الجاذبيّة ونتحوّل: إنّ مياه طبيعته أيضًا لا ترتفع الى فوقُ من تلقاء نفسها.

وصفوة الكلام أنّنا نستطيع ملاحظة أنَّ قانون إيماننا يفهم الكنيسة انطلاقًا من الروّح القدس كمكان عمله في العالم. إنه يعتبرها واقعيًّا انطلاقًا من قطبَي المعموديّة (التّوبة) وسرّ القُربان المقدَّس. وهذه الوجهة السريّة تؤدّي الى مفهوم للكنيسة يركّز كليًّا على الله: إنّ ما يتصدَّر ليس تجمّعَ بشر تؤلّفه الكنيسة بل هبة الله التي تقلب الإنسان ليبلغ كينونة جديدة لا يمكنه أن يمنح نفسه إيّاها، وجماعةً لا يمكنه إلّا تقبّلها كهبة مجانيّة. على أنّ هذه الصورة الكنيسة المركّزة على الله هي بشريّة كليًّا وواقعية كليًّا. ففي حين تدور هذه الصورة حول الاهتداء والتجمُّع في المشاركة وأنّ هاتين العمليّتين، بالنسبة اليها، لا إنجاز لها في صميم حركة التاريخ، فهي تكشف عن المعنى البشريّ في العلاقة بين السرّ والكنيسة. وهكذا تُدخل طريقه النظر «الموضوعيّة» (انطلاقًا من هبة الله) العنصر الشخصيّ في ذاتها: فإنّ الكيان الجديد المتأتّي من المغفرة المتلقاة يؤدّي الى المشاركة مع أولئك الذين يعيشون من المغفرة؛ إن المغفرة تخلق المشاركة، والمشاركة مع الربّ في سرّ القُربان المقدَّس تؤدّي ضرورةً الى مشاركة المهتدين الذين يأكلون الخبز ذاته ليصبحوا جسدًا واحدًا» (كور ١٠: ١٧)، و«إنسانًا واحدًا جديدًا» (اف٢: ١٥).

وإنّ الكلمات التي تختتم قانون الإيمان التي تعبّر عن الإيمان بـ«قيامة الأجساد» و«الحياة الأبديّة»، يجب أن تُفهَم هي أيضًا كامتداد للايمان بالروح القدس وبقوّته المبدِلة التي ترسم أثَره الأخير. ذلك أنّ وجهة نظر القيامة التي ينتهي إليه مجمل القضيّة،

تنتج ضرورةً من الإيمان بتحويل التّاريخ الذي افتتحته قيامةُ يسوع. فمع هذا الحدث تمّ اجتياز حدود الحياة كما رأينا، أي الموت، ونشأ وضع جديد: إن الحياة الجسديّة قد تجاوزها الروح والمحبّة التي هي أقوى من الموت. عندئذٍ، إخترقت حدود الموت جذريًّا، وشُقَّ مستقبل نهائيّ للإنسان والعالم. وهذه القناعة التي يلتقي فيها الإيمان بالمسيح والاعتراف بقوّة الرّوح، تُطبَّق صراحةً في العبارات الأخيرة من قانون الإيمان على مستقبلنا جميعًا. إنَّ النظر الى نهاية تاريخ العالم التي فيها يتحقّق كلُّ شيء، ينحدر ضرورةً من الإيمان بالله الذي شاء أن يصبح هو نفسه على الصليب نهاية العالم. وهكذا جعل الله من النّهاية علامته بحيث تكون المحبّة يومًا ما أقوى من الموت نهائيًّا وينشأ من «تعقيد» الحياة بفضل المحبّة، المركَّبُ النهائي وتحقيقُ الشخص والوحدة النهائيُّ، وهو ثمرة المحبّة. وما دام الله نفسه أصبح الحرف الأخير Ω في أبجدّية الكون، فإنّ هذا الحرف صار حرفه وبذلك بلغ التاريخ انتصار المحبّة النهائيّ: إنّ الصليب هو حقًّا خلاص العالم.

الفصل الثاني

سوءلان هامّان في العقيدة الدينيّة حول الروح القُدُس والكنيسة

لقد سعينا ، من خلال الأفكار السّابقة ، الى استخلاص غنى إثباتات قانون الإيمان الأخيرة وأبعادها. إنّ صورة الإنسان المسيحيّة ومسألة الخطيئة والخلاص مذكورتان في قانون الإيمان مرةً جديدة. ولكنّنا نجد على الخصوص رسوخ الإثبات الإيجابي في فكرة الأسرار التي تمثّل صُلْبَ مفهوم الكنيسة : فالكنيسةُ والأسرار تقوم معًا أو تسقط ؛ الكنيسة من غير الأسرار تكون تنظيمًا فارغًا والأسرار من دون الكنيسة تمسي طقوسًا بلا معنى وبلا علاقة داخليّة. لذا ، إنّ أحد الأسئلة الهامّة في نهاية قانون الإيمان هو السوءالُ المطروح حول الكنيسة. والمسألةُ الأخرى المطروحة علينا يتضمنّها إثبات قيامة الجسد التي تثير فضيحةً بالنسبة الى ذهنيّتنا الحديثة وكذلك بالنسبة الى روحيّة العالم الإغريقي حتى لو تغيّرت أسباب هذه الفضيحة. وسنسعى ، في ختام جولتنا من خلال قانون الإيمان ، إلى إنعام النّظر شيئًا ما في هاتين المسألتين(1) .

أوّلاً : «الكنيسة المقدّسة الكاثوليكيّة»

لا يسعنا طبعًا أن نقوم بالتوسّع هنا في لاهوت الكنيسة بكامله. نودّ فقط أن نحيط في اقتضاب ، وبمعزل عن المسائل اللاهوتيّة الخاصّة ، بما يوءلّف حقًّا معضلة بالنسبة الينا عندما نتفوّه بعبارة «كنيسة كاثوليكيّة مقدّسة» ، وسنسعى الى اكتشاف الإجابة التي يوفّرها لنا نصٌّ قانون الإيمان بالذات. ونبقى ، في هذا البحث ، على افتراضاتنا الدائمة حول اعتباراتنا السّابقة التي تناولت قرينة عبارتنا اللاهوتيّة. فهي ، من جهة ، ترقى الى

الاعتراف بالنشاط القويّ لدى الروح القدس في التّاريخ، وهي، من جهة ثانية، تلقى تفسيرًا لها في الكلام اللاحق الذي يدور حول «مغفرة الخطايا» و«شراكة القدّيسين»، حيث المعموديّة والتوْبة وسرّ القُربان المقدَّس تتجلّى كأسسِ الكنيسة ومضمونها الحقيقيّ وطريقة وجودها الحقيقيّة.

قد نتجاوز قسمًا كبيرًا من صعوباتنا في إثباتنا إيمانَنا بالكنيسة إذا ما اعتبرنا القرينة المشار اليها. لنحاول، مع ذلك، أن نعبّر عما يخالج نفوسَنا اليوم من قلق حول هذا الموضوع. وإذا ما شئنا ان نكون صادقين أقررنا بأنّنا نميل الى القول أنّ الكنيسة ليست مقدّسة وليست كاثوليكيّة. ولقد بلغ بالمجمع الفاتيكانيّ الثاني نفسه المطافُ الى الكلام لا على مجرّد كنيسة مقدَّسة بل على كنيسة خاطئة؛ وإذا ما انتُقد المجمع في هذا الصدد، فمردّ ذلك بالأحرى الى الرغبة في الأخذ عليه أنّه كان خجولاً جدًّا في إثباته لفرط ما هو شعورنا جميعًا اليوم بوضع الكنيسة الخاطئة. ومن الممكن جدًّا أن نلمس أيضًا هنا تأثير اللاهوت اللوثري حول الخطيئة وثانيًا افتراضًا عَقَديًّا. ولكنّ ما يجعل هذه «العقيدة» مقنعة هو توافقها وتجربتنا الشخصيّة. وإنّ قرونًا من تاريخ الكنيسة تحمل في طيّاتها نواقص بشريّة، تجعلنا نفهم رؤية دانته المخيفة، هو الذي رأى العاهرة البابليّة جالسةً في عربة الكنيسة، ونرى كلام أُسقف باريس غليوم من اوفيرْنيْ (القرن الثّالث عشر) العنيف معقولاً جدًّا، وهو قال إنّ كل انسان يشهد انحلال الكنيسة لا بدّ من ان تتجمّد عروقه رعبًا. «لم تعد عروسًا وإنّما مِسْخًا مخيفًا ودميمًا ومتوحّشًا...»(٢)

وقِسْ على قداسةِ الكنيسة كاثوليكيّتَها المشكوكَ فيها أيضًا. إنّ قميص الربّ التي بلا خياطة يمزّقها أخصام، وتجزّؤ الكنيسة الواحدة كنائس تزعم كلٌّ منها، بدرجات، أنّها تمتلك وحدَها الحقيقة كلّها. وهكذا أمست الكنيسة في أيّامنا وبالنسبة الى كثيرين العائقَ الأكبر في وجه الإيمان. إنّهم باتوا لا يرون فيها سوى الطموح البشري الى السلطة، ولعبة حقيرة بين أيدي أولئك الذين بحجّة تسيير شؤون المسيحيّة المؤسّسيّة، يؤلفون العقبة الأساسيّة أمام روح المسيحيّة الحقيقي.

ما من نظريّة في مقدورها أن تنقض نقضًا حاسمًا أفكارًا كهذه في هَدْي العقل وحدَه، كما أنّ هذه الأفكار بالذات على النقيض من ذلك، لا تنجم فقط عن العقل بل عن كآبة في القلب الذي أخفق في انتظاره وبات لا يشعر في حبّه الممزّق الجريح إلّا بانهيار رجائه. ما الإجابة اذًا؟ في نهاية المطاف، لا يسعنا هنا إلّا أن نقدّم شهادة إيماننا

ونقول سبب توصّلِنا ، على رغم كلّ شيء ، ومن خلال إيماننا ، الى محبة هذه الكنيسة وتجرؤنا دومًا على الإقرار بوجه الكنيسة المقدَّسة من خلال الجوانب المشوَّهة. ولكن ، لنبدأ ، بعد كلّ حسابٍ ، بالعناصر الموضوعيّة. إنّ لفظة «قدّيس» ، كما رأينا ، لا تعني أولاً في جميع تلك الإثباتات ، قداسة أشخاص بشريَّة ، وإنما تعيدنا الى الهبة الإلٰهيّة الاتي توفّر القداسة وسْط خطيئةِ الإنسان. ولا تدعى الكنيسة «مقدّسة» ، في قانون الإيمان ، لأن جميع أعضائها بشرٌ قدّيسون وبلا خطيئة – إن هذا الحلم الذي يدغدغ البعض عبر العصور لا أثَرَ له في عالمِ نصّنا الواعي حتى ولو عبّر تعبيرًا مؤثّرًا عن حنين لدى الانسان لن يحيد عنه ما دامت سماء جديدة وأرض جديدة لا توفّران له ما لن يتمكّن هذا العصر من توفيره له. ويمكننا أن نقول هنا أنّ مَن يتناول كنيسة عصرنا بالنقد الأشدّ عنفًا يحيون أيضًا ، لا شعوريًّا ، من ذاك الحلمِ الذي يُخفِق فيجعلهم يُصفقون بابَ المنزل ويعلنون أنّه كاذب. ولكنْ ، لنرجِعْ الى موضوعنا : فقداسة الكنيسة تقوم في قوة التّقديس تلك التي يقوم بها الله في صميمها على رغم خطايا البشر. ونحن نلقى هنا ميزة «العهد الجديد» الحقيقيّة : لقد إرتبط الله ، في المسيح ، بالبشر ووضع نفسَه في تصرُّفهم. ولم يعد العهد الجديد مبنيًّا على الإحترام المتبادَل للشروط المحدَّدة ؛ فالله يمنحه كنعمة تبقى على رغم عدم الأمانة لدى الإنسان. وهو التعبير عن محبّة الله الذي لا يخضع لعجز الإنسان ويتجلّى على رغم كلّ شيء وعلى الدّوام في مصلحة الإنسان الذي يلاقيه بلا كلل أو ملل كالإبن الشّاطر الذي ينظر اليه ويقدّسه ويحبّه.

وبفضل هِبَة الرّب الذي أعطى نفسه من دون رَجْعة ، تبقى الكنيسة الجماعة المقدَّسة به ، وتلك التي تتجلّى فيها قداسةُ الربّ بين البشر. ولكنّ المقصود حقًّا قداسةُ الربّ الكامنة فيها والتي تختار ، في محبّة متناقضة ، من دون كلل أو ملل أيدي البشر القذرة كوعاء يحتضن وجودها. إنّها قداسة تشعّ وتتجلّى كقداسة المسيح في صميم خطيئة الكنيسة. وهكذا ، إن وجه الكنيسة المتناقض ، حيث يبرز الإلٰهيّ غالبًا في أيادٍ غير لائقة وحيث لا أثر للإلٰهيّ إلّا في إطار الـ «رغم كل شيء» ، إنّ هذا الوجه يغدو ، بالنسبة الى جماعة المؤمنين إشارةً الى «لزوم» محبّة الله التي هي دائمًا الأقوى. إنّ التداخل الخارق بين أمانة الله وعدم أمانة الإنسان ، الذي يميّز بنيةَ الكنيسة ، هو بمكانة الشّكل المأسويّ في النعمة الذي به يمسي واقع النّعمة حاضرًا ومنظورًا ابدًا في التاريخ من حيث هو مغفرة تُمنَح للبشر الذين هم غير جديرين في ذاتهم. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول ، في نهاية

المطاف، إنّ الكنيسة، في بنيتها المتناقضة بالذات، المرتكزة على القداسة والخطيئة، تؤلّف إطار النعمة في هذا العالم.

ولنخطُ خطوة جديدة. فالقداسة، في الحلم الذي يدغدغ البشر حول عالم مستقيم، نفهمها كمناعة ضدّ الخطيئة والشرّ لا تشوبها شائبةٌ. هناك دومًا طريقة ما في التأمّل في سوادٍ وبياض يجعلنا نبعد ونُلغي الجانب السلبيّ في الأشياء من دون رحمة (علمًا بأنّ هذا الجانب قد يتّخذ أشكالاً متنوّعة جدًّا). وفي النقد الحالي للمجتمع والنشاطات التي يلقى فيها هذا النقد متنفَّسًا، يبدو ذاك الطابعُ الحاسم الذي يميّز المُثُلَ البشريّة العُليا، واضحًا وضوح الشمس في رائعة النّهار. لذا فإنّ ما صدم معاصري المسيح في قداسته، هو الغياب التام للطابع المتصلّب والحاسم: فالنور لم يهبط على غير الجديرين به، وقد حيل دون اقتلاع الشر المنتشر من قِبَل المتحمّسين لذلك. وعلى نقيض ذلك، تجلّت تلك القداسة بالضبط في إطار معاشرة الذين عرفوا الخطيئة فاجتذبهم يسوع إليه متضامنًا معهم الى حدِّ أنّه غدا هو نفسه «خطيئة» ولعن القانونَ في موته: لقد شارك حتى النهاية في مصير أولئك الذين فقدوا أنفسهم (٢ كور ٥: ٢١؛ غلا ٣: ١٣). لقد تحمّل الخطيئة وتبنّاها فكشفَ عن معنى «القداسة» الحقيقيّة: فهي ليست تفريقًا وإنّما وحدة وليست إصدار حكم بل محبة مخلِّصة. أليست الكنيسة مجرّد امتداد لولوج الله في البؤس البشري ومجرّد استمرار لشَراكة المائدة بين يسوع والذين عرفوا الخطيئة، وذلك التضامن الذي يجعله يشارك في الضيق الناجم عن الخطيئة الى حدِّ أنّه يبدو قد اضمحل فيه؟ وفي غمرة هذه القداسة التي قلّما هي مقدّسة في الكنيسة، ألا نرى القداسة الحقيقيّة لدى الله متجلّيةً أمام انتظار الصفاء من قِبَلِ البشر، تلك القداسة التي هي محبة لا تبتعد في إطار صفاء لا يُمَسّ بل تمتزج بوَحْل العالم بغيةَ تجاوزه؟ وبعدَها، هل يعقَل أن تكون قداسةُ الكنيسة غيرَ تحمّلِ بعضنا لبعض، ممّا يستحيل القيام به على كلٍّ منا لأنَّ المسيح يتحمّلنا جميعًا؟

وإنّني أقرّ بأن تلك القداسة التي قلّما هي مقدَّسة في الكنيسة تنطوي، بالنسبة إليّ، على شيء مطمِئن جدًا. أفليس علينا أن نيأس حيال قداسة تكون بلا شائبة ولا تؤثّر فينا إلّا بإصدارها الأحكام وإشعالها النيران؟ ومَن ذا الذي يجرؤ على أن يزعم أنه لا يفتقر الى أن يتحمّله الآخرون؟ وكيف يعقَل أن يرفض تحمُّلَ الآخرين ذاك الذي يحتاج في سبيل عيشه أن يتحمّلَه الآخرون؟ أليس هذا الشيء الوحيد الذي يمكنه إعطاؤه بالمقابل والتعزية الوحيدة المتبقّية له في تحمّله الآخرين كما يتحمّله الآخرون؟ إنَّ قداسة الكنيسة

تقوم أوّلاً في أنْ نتحمّل ثم في أن نحمِلَ ؛ ولكننا عندما نتوقّف عن التحمّل نتوقّف أيضًا عن الحمْل ، والوجود الذي بات دون ما سند لا يَسعه إلّا أن يغرق في الفراغ . ولربَّ قائلٍ إنَّ أقوالاً كهذه تعبِّر عن وجود واهن لا قوّة فيه ؛ ولكنّ الوضع المسيحيّ ينطوي على قبولنا استحالةَ الإكتفاء الذاتيّ وضعفَ الكيان الذاتي . الواقع أنّ ثمّةَ كبرياء خفيّة في انتقادنا الكنيسةَ انتقادًا قاسيًا مريرًا أمسى اليوم من صميم الدُّرْجَة . ومما يؤسف له أنّ هذا الانتقاد كثيرًا ما يتمخّض عن فراغ روحيّ حيث لا نلقى وعيًا لحقيقة الكنيسة الخاصّة ؛ فنحن لا نرى فيها سوى أداة سياسيّة يبدو تنظيمها في وضع محزن أو عنيف ، كما لو لم يندرج واقع الكنيسة الخاصّ في ما يتجاوز التنظيم أي في تعزية الكلام والأسرار التي توفّرها في السرّاء والضرّاء . وان المؤمنين الحقيقيّين لا يعلّقون كبير أهميّة على النضال لإعادة تنظيم أُطُر الكنيسة الخارجيّة . إنهم يحيَوْن من كون الكنيسة قائمة منذ الأزل . وإذا شئنا أن نعرف ما هي الكنيسة فعلاً ، علينا أن نرجع إلى هؤلاء المؤمنين الحقيقيّين . ذلك أن لا قائمة للكنيسة أولاً حيث التنظيم والإصلاح والإدارة بل في صميم أولئك المؤمنين في بساطة ، والذين يتقبّلون فيها هِبَةَ الإيمان ويعيشون فيها . وحدَه الإنسان الذي خَبِر كيفيّة تعزية الكنيسة للبشر متجاوزةً تغيُّرَ خُدّامها وأشكالها ، فتعطيهم وطنًا ورجاء – والوطن هو رجاء – مما يعني طريقًا الى الحياة الأبديّة ، إنّ الإنسان ذاك يعرف ما هي الكنيسةُ في ما مضى وفي أيّامنا هذه .

هذا لا يعني أنّه يترتّب علينا أن ندعَ كلّ شيء جانبًا كما في الماضي ، وأن نتحمّل الأمور كما هي عليه . إنّ عملية التحمُّل من شأنها أيضًا أن تكون موقفًا ناشطًا جدًا ونضالاً لكي تغدو الكنيسة أكثر فأكثر تلك التي تحمل وتتحمَّل . ذلك أن الكنيسة لا تحيا إلّا فينا ، وهي تحيا من نضال الخطأة توصّلاً الى القداسة ، وكذلك إنّ هذا النضال يحيا بهبة من الله لا إمكانَ له بدونها . ولكنّ نضالاً كهذا لا يثمر ويبني ما لم تحرّكه الرغبة في التحمّل ومحبةٌ حقيقيّة . وها نحن قد بلغنا في الوقت عينه المعيار الدائم الذي ينبغي أن يكون قاعدةً لذلك النّضال وذلك الانتقاد في سبيل قداسة فُضلى ، وهو نضال لا يُلغي المساندة المتبادلة بل يستلزمُها . وهذا المعيار هو الطابع البنّاء . فإنّ قساوة تهدم فقط تحكم على نفسها بنفسها . إنّ إغلاق بابٍ بعنف قد يمسي ، في الحقيقة ، إشارة توقظ مَن هم في الداخل . ولكنّ الوهم القائل بأنّه يمكننا القيام بمزيد من البقاء في الإنفراد أكثر مما في الشراكة ليس بالضبط سوى وهم تمامًا كما هي فكرة كنيسة «قدّيسين» بدلاً من «كنيسة

مقدَّسة» ، وهي مقدَّسة لأنّ الربّ يُغدق عليها هبة القداسة من دون أيّ استحقاق[٣].

ومن هنا نبلغ التعبير الآخر الذي يستخدمه قانون الإيمان لتحديد الكنيسة : فهو يطلق عليها صفة : «كاثوليكيّة». إنّ فوارق معنى هذه اللفظة تبعًا لأصلها هي متنوعة جدًا. على أنّه يمكننا أن نستخلص فكرة رئيسيّة حاسمة منذ البدء : فاللفظة تُعيدنا ، في معنى مزدوج ، الى وحدة الكنيسة ؛ هناك أوّلاً الوحدة المحليّة : وحدَها الجماعة المتّحدة بالأُسقف هي «الكنيسة الكاثوليكيّة» وليس التجمّعات الخاصّة التي انفصلت عنها لسبب ما. هناك من ثَـمَّ وحدة الكنائس المحليّة الكثيرة التي يجب ألّا تنغلق على نفسها ولا تظلّ كنيسة إلّا في انفتاح بعضها على بعض وتأليفها كنيسة واحدةً بالشهادة المشتركة من الكلمة وشراكة المائدة المقدَّسة المنفتحة للجميع وتحت كل سماء. وفي التعليقات على قانون الإيمان ، تعارض الكنيسة «الكاثوليكيّة» تلك الكنائس التي لا قائمة لها إلّا في «أقاليمها الخاصّة»[٤] والتي تُناقض تاليًا جوهر الكنيسة الحقيقيّ.

وهكذا ، تعبّر لفظة «كاثوليكيّ» عن بنية الكنيسة الأُسقفيّة وضرورة الوحدة بين جميع الأساقفة ولا إشارة في قانون الإيمان الى تركيز هذه الوحدة في الكرسيّ الأُسقفيّ بروما. ومن الخطأ أن نستخلص من ذلك أنّ نقطة توجّه كهذه للوحدة ليست سوى تطوّر ثانويّ. فسرعان ما أمست هذه الفكرة ، في روما حيث نشأ قانون إيماننا ، عنصرَ كاثوليكيّة ضِمنيًّا لا حاجة الى تبيانه. ولكنّ الحقيقة أن هٰذه النقطة لا تندرج في إطار العناصر الأوليّة لمفهوم الكنيسة وبأَوْلى حجة لا تعتبر كمدخل اليه. فعناصر الكنيسة الأساسيّة هي بالأَحرى : المغفرة والإهتداء والتّوبة والشّراكة في سرّ القربان المقدّس ومنها التعدُّديّة والوحدة : تعدديةُ الكنائس المحليّة التي لا تبقى كنائسَ إلّا في اندراجها في موسّسة الكنيسة الوحيدة. والوحدة توٌلّفها أوّلاً الكلمة والسر : الكنيسة واحدة بفضل الكلمة الوحيدة والخبز الوحيد. ويبدو التّنظيم الأسقفيّ كوسيلة خلفيّة لتلك الوحدة. فهو ليس قائمًا لذاته بل يتعلّق بمستوى الوسائل ؛ ووضعه يحدّد بعبارة «من أجل» : فهو يهدف الى تحقيق وحدةِ الكنائس المحليّة في ذاتها وفي ما بينها. وفي مستوى الوسائل عينه توٌلَف خدمة أُسقف روما أيضًا مرحلةً لاحقة.

ثمّـةَ أمر واضح : فيجب ألّا نفهم الكنيسة انطلاقًا من تنظيمها ، بل يترتّب على تنظيمها ان يُفهَم انطلاقًا من الكنيسة. وهكذا ، من الواضح أن الوحدة المنظورة ، بالنسبة الى الكنيسة المنظورة ، هي أكثر من «تنظيم». إنّ الوحدة الملموسة في الإيمان

المشترك الذي تُثبته الكلمة، ووحدةَ مائدة يسوع المسيح المشتركة، هما جزء أساسيّ من العلامة التي ترى الكنيسة نفسها مدعوّةً إلى إقامتها في العالم. إنّ في كونها «كاثوليكيّة»، أي واحدةً بوضوح على رغم التعدُّديّة، تطابقًا لمتطلبات قانون الإيمان[٥]. عليها، في عالمنا الممزّق، أن تكون علامةَ وحدةٍ ووسيلةَ وحدةٍ، وعليها أن تتجاوز الأُمم وتوحِّدها، وكذلك الأعراق والطبقاتِ الإجتماعيّة. ونحن على بيّنة من مدى إخفاقها المتكرّر في هذا الواجب. ففي العصور القديمة عانت الأمرّين لتكون، في الوقت عينه، كنيسة البربر وكنيسة الرومان؛ وفي العصور الحديثة لم تتمكّن من الحَوْول دون الصراعِ القائمِ بين الأُممِ المسيحيّة، وحتى اليوم، ما زالت مُخفقة في أن تخلقَ بين الأغنياء والفقراء علاقاتٍ تجعل الفائضَ عند أولئك يُشبع هؤلاء: فشتّان ما بينها وبين تحقيقِ علامةِ شراكةِ المائدة. ورغم ذلك، لا يحقّ لنا أن نتجاهل كلَّ ما لا تزالُ المطالبةُ بالكاثوليكيّة تضعُه بمكانة مُستلزماتٍ حازمة. ولكنَّ علينا قبل كلّ شيء، بدلاً من إدانة الماضي أن نُنصِت الى نداء الحاضرِ ونسعى جاهدين اليوم الى أن نجعل من الكاثوليكيّة ليس فقط موضوعَ مجاهرتنا بالإيمان في قانون الإيمان وانما ايضًا واقعًا ملموسًا في حياة عالَمنا الممزَّق.

ثانيًا: «قيامة الأجساد»

أ) محتوى رجاءِ القيامة في العهد الجديد

إنّ البَنْدَ هذا الذي يتعلّق بقيامة الأجساد يطرح أمامنا مُعضلةً خاصّة. لقد اكتشفنا من جديد أنّ الإنسان لا يتجزّأ؛ فنحن نعيش جسدانيّتَنا في زَخَمٍ جديد ونقرّ بضرورتها تحقيقًا للكينونة البشريّة. ومن هذا المنطلق نستطيع أن نفهم بطريقة فُضلى ما يبتغيه الكتابُ المقدّس الذي لا يَعِد بخلودِ نفسٍ منفصلة بل بخلودِ الإنسان بكامله. وهذا الشعور دَفَع، في عصرنا هذا، باللاهوت البروتستانتيّ خصوصًا الى معارضةٍ علنيّةٍ للعقيدة اليونانيّة القائلة بخلود النفس والتي تُعتبَر خطأً كأنها فكرةٌ مسيحيّة. فثمّةَ ثُنائيّةٌ هنا تتناقض جذريًّا والمسيحيّة؛ فيكون الإيمان المسيحي لا يقرّ إلّا بقيامة الأموات بفضل قوّة من الله. فتبرز عندها اعتراضات في الذهن مباشرة: إذا كانت العقيدةُ اليونانيّة حول الخلود مثيرة للشك، أَفليس كلام الكتاب المقدّس، بالنسبة إلينا أيضًا، أشدَّ استغلاقًا على الفهم؟ في ما يتعلّق بوحدة الإنسان، لا بأس، ولكن، أنّى لنا أن نتمثّل، إنطلاقًا من نظرتنا الحاليّة الى العالم، قيامةَ الأجساد؟ ذلك أنّ هذه القيامة تنطوي، على ما يبدو، على سماء جديدة وأرضٍ جديدة؛ وهي تتطلّب أجسادًا خالدة لا حاجة بها الى غذاء، وحالة للمادة مختلفة

جذريًّا. ولكن، أليس هذا كلُّه مُحالاً ومتعارضًا تمامًا ومفهومَنا للمادّة وميزاتها وتاليًا من قبيل الميثولوجيا؟

يبدو، في الواقع، أنْ لا سبيلَ لايجاد جواب إلّا في التفتيش الدقيق عن مقاصد أقوال الكتاب المقدّس الحقيقيّة وإعادة النظر في العلاقة القائمة بين مفاهيم الكتاب المقدّس والمفاهيم اليونانيّة. ذلك أنّ احتكاك المفهومَيْن عَـدّل فيهما معًا فحجبَ المقاصد الأصليّة في المنحَيَيْن بنظرة جديدة إجماليّة علينا البدءَ بالكشف عنها إنْ نحن شئنا استعادة نقطة الإنطلاق. إن رجاءَ قيامةِ الأموات يمثّل باديء بدء مجرّد الشكل الأساسيّ لرجاء الخلود في الكتاب المقدّس؛ ولا يظهر هذا الرجاء حقًّا، في العهد الجديد، كفكرة مكمّلة لخلود نفس سابقة ومستقلّة بل كإثبات أساسيّ يتناول المصير البشريّ. أجل، إنّ في اليهوديّة بذورًا لعقيدة حول الخلود تستلهم الإغريق، مما يُرجَّح أنه أسهم سريعًا، في العالم اليونانيّ الروماني، في عدم فهم أبعاد فكرة القيامة الرحبة. فاعتُبر كلاً من المفهوم اليونانيّ لخلود النفس وتبشير الكتاب المقدَّس بقيامة الأموات بمكانة نصفِ إجابةٍ عن مسألة مصير الإنسان الأبديّ، فأُضيف أَحدهما الى الآخر، فيكون الكتاب المقدّس قد أَضاف، الى الفكرة اليونانيّة القائلة بخلود النّفس، الكشف عن قيامة الأجساد في نهاية الأزمنة لتشارك هذه الى الأبد في مصير النفس في السرّاء والضرّاء (أي في الهلاك الأبديّ أو في نعيم الآخرة).

وعلى نقيض هذا التفسير، علينا أن نثبت أنّ المقصود أصلاً ليس مفهومَيْن متكاملين؛ فإننا نجد أنفسنا بالأحرى أمام تصوّرين عامّين مختلفَيْن لا يسعنا أن نجمعهما بكلّ بساطة. إن صورة الإنسان وصورة الله وصورة المستقبل تختلف كلّ مرة كليًّا، بحيث إنّنا نستطيع أن نعتبر كلاً من هذين التصوّرَين بمكانة محاولة إجابةٍ كليّة عن مسألة مصير البشر. يرتكز المفهوم اليونانيّ على أنّ في الإنسان جوهرين غريبَين، في ذاتهما، أحدهما عن الآخر، يتّحدان، وهما الجسد الذي يتفكّك والنفسُ التي هي، في ذاتها، خالدة وتبقى بذلك بنفسها في معزل عن أيّ كائن آخر. حتى إنّ النفس، في انفصالها عن الجسدِ الغريب عن طبيعتها، تحقّق كيانها الذاتيّ كليًّا. أمّا الكتاب المقدَّس، فيفترض وحدة الإنسان غير المجزَّأة؛ ولا يقرّ مثلاً بأية لفظة تشير الى جسد (منفصل عن النفس ومميَّز منها) وفي المقابل إنّ لفظة «نفس» تعني غالبًا الانسان كلّه دون ما استثناءٍ للجسد. والفَـقَرات القليلة التي ترتسم فيها نظرة مختلفة الى الأمور، تترجّح بين الفكر اليونانيّ

والفكر العِبرانيّ من غير أنّ تنكر المفهومَ القديم. إن قيامة الأموات (لا الأجساد!) التي يتحدّث عنها الكتابُ المقدّس، تعني خلاص الإنسان بكليّته لا مصير نصفٍ (قد يكون ثانويًّا) في الإنسان. من الواضح إذًا أنّ جوهر الإيمان بالقيامة لا يرتكز على فكرة إعادة الأجساد كما نتخيّلها عادةً؛ وهذا يصحّ حتى اذا ما استخدم الكتاب المقدّس عادةً ذلك التصوّر المجازي. ولكن، ما المضمون الحقيقيّ للرجاء الذي أُعلن به الى البشر من خلال عبارة قيامة الأموات المحاطة بالأسرار؟ إنّ أفضل وسيلة لاستخلاص ذاك المضمونِ هي، على ما يبدو، أن نقابله بمفهوم الفلسفة القديمة المبنيّة على الثُنائيّة:

١ – إنّ فكرة الخلود التي يعبّر عنها الكتاب المقدّس بلفظة «القِيامة»، تعني خلود «الشخص» والكائن الواحد الذي هو الإنسان. في حين أنّ الكائن النموذجيّ الذي هو «الإنسان» هو، في الفكر اليونانيّ، نتاج محكوم عليه بالتحلّل ولا يسعه أن يحيا في ذاته وينهج، نتيجةَ تكوّنه من جسد ونفس، طريقَين مختلفين، نرى، في الكتاب المقدّس، أن ذلك الكائن البشريّ هو الذي يستمرّ في الحياة في ذاته رغم تبدّل كيانه.

٢ – المقصود قيامة ذات طابع «حِواريّ»؛ وهذا يعني أنّ الخلود لا ينجم فقط عن استحالة طبيعيّة للموت خاصّة بالكائن الذي لا يتجزّأ؛ إنّه ينبثق من النشاط المخلِّص من كائن يحبُّنا ويمتلك القوّة الضروريّة: فإذا بات متعذرًا على الإنسان أن يضمحِلّ كليًّا، فمردّ ذلك الى أنّ الله يعرفه ويحبّه. ولئن صَحّ أنّ كلّ محبة تبتغي الخلود فإنّ محبّة الله تنطلق الى ما هو أبعد؛ فهو لا يبتغي فقط الخلود بل يحقّقه ويجسّده بنفسه. الواقع أنّ فكرة الكتاب المقدّس حول القيامة تنبثق مباشرة من الموضوع «الحواريّ» الآتي: الإنسان المصلّي يعرف، بالإيمان، أنّ الله يسترجع الحقّ (أي ١٩: ٢٥ وما يليها؛ مز ٧٣: ٢٣ وما يليها)؛ والمؤمنُ على اقتناع بأنّ الذين تألّموا من أجل قضيّة الله سينالون أَجْرَهم الموعود (٢ مك ٧: ٩ وما يليها). إنّ الخلود الذي يصفه الكتاب المقدّس لا ينبثق اذًا من القوّة الذاتيّة لدى كائن غير قابل للهدْم، بل من أنّ هذا الكائن هو في عهدة الخالقِ وملزَم بحوار معه؛ لذلك، يُطلَق على الخلود ضرورةً تسميةُ قيامة. إنّ الخالق لا يرنو فقط الى النّفس بل الى الإنسان بكليّته الذي يحقّق نفسَه في صميمِ جسدانيّة التّاريخ، ويمنح الإنسانَ كلَّه الخلود، ولذلك نُطلق على هذا الأخير ضرورةً عبارةَ قيامة الأموات، أي قيامة البشر. يلاحظ هنا أنّ العبارة في قانون الإيمان التي تتحدّث عن «قيامة الأجساد»، ترادِف فيها أيضًا كلمة «جسد» «عالم البشر» (بحسب معنى التعابير الكتابيّة من مثل: «أنّ

جميع الأجساد ستشاهد خلاصَ الله»، الخ)؛ وهنا أيضًا، لا تُفهَمُ الكلمة بمعنى جسدانية منعزلة عن النّفس.

٣ – إنّ كون تلك القيامة منتظَرة في «اليوم الأخير» ونهايةِ الأزمنة وفي مشاركة جميع البشر، يظهر طابعَ التضامن في الخلود البشريّ؛ وهذا الخلود مرتبط بالبشريّة جمعاء التي عاش الفرد معها وبالتنسيق معها فبلغ نعيم الآخرة أو هلاك نفسه بالترابط مع المجموعة. وليس ذلك سوى نتيجة طبيعيّة لطابع فكرة الكتاب المقدّس حول الخلودِ بالذات، حيث النظرة الى الإنسان كلّيّة. أمّا في المفهوم اليونانيّ فالجسد وتاليًا التاريخ يبقيان خارجيين عن النفس؛ ومن شأن هذه أن توجد على حدة ولا تحتاج في ذلك الى كائن آخر. وعلى نقيض ذلك، إن التضامن مع الآخرين، بالنسبة الى الإنسان المعتَبر كوحدةٍ لا تتجزّأ، هو أمرٌ جوهريّ؛ وإذا ترتّب عليه هو أن يستمرّ في الحياة، فلا بدّ من توافر هذا البُعْد. وهكذا نجد حلاً، في عودتنا الى فكر الكتاب المقدّس، لمسألة طالما أثارت جَدَلاً حول مشاركة بين النّاس بعد الموت. ولم تتمكن هذه المسألة، في نهاية المطاف، من أن تطرح إلّا على أثَر هيمنة العنصر اليونانيّ في انطلاقة التفكير: فحيث نعتقدُ بـ«شركة القدّيسين» تجد فكرة «النفس المنفصلة»، التي تتحدّث عنها الفلسفة الكلاميّة، تجد نفسها وقد تجاوزها الزمان في نهاية المطاف.

ولم تنتشر هذه الفِكَرُ كليًّا إلّا من خلال التحقيق المحسوسِ لرجاء الكتاب المقدّس في العهد الجديد؛ الواقع أنّ العهد العتيق، يترك، في نهاية المطاف، مسألة مستقبل الإنسان معلّقةً ولا يبدو مستقبل الإنسان منفتحًا نهائيًّا إلّا مع المسيح، لأنّه الإنسان الذي هو «واحد مع الآب» والإنسان الذي بفضله يلج كيان الإنسان خلود الله. وبالمسيح فقط الذي هو «آدم الثّاني» تجد مسألة هويّة الإنسان نفسه حلاً لها. المسيح هو إنسان كامل؛ ومسألةُ هويّتِنا حاضرة فيه. ولكنّه، في الوقت عينه، «كلمة الله» الموجَّهة الى البشر. ويدخل الحوار بين الله والإنسان الذي ما زال يدور منذ بداية التّاريخ، بواسطة المسيح في مرحلةٍ جديدة: به أصبحت كلمة الله «جسدًا» وحلّت حقًّا في وجودنا. فإذا كان حوار الله مع الإنسان يعني حياةً، وإذا صحّ أنّ مُحاوِر الله يملك الحياة لكونه مسؤولاً أمام ذاك الذي يحيا أبدًا، فذلك يعني أن المسيح، من حيث هو كلمة الله الموجَّهة الينا، هو نفسُه «القيامة والحياة» (يو ١١: ٢٥). وهذا يعني، الى ذلك، أنّ الدخول في المسيح يعني الإيمانَ وهو يغدو ذا معنى جديد يقوم على ذلك الحوار حيث يعرفنا اللهُ ويحبُّنا، مما

يعني الخلود: «مَن يؤمن بالابن فله الحياة الأبديّة» (يو ٣: ١٥ وما يليها؛ ٣: ٣٦؛ ٥: ٢٤). من هٰذا المنطلق فقط نفهم عالَم الأفكار عند الإنجيليّ الرابع، الذي شاء في عرضه لقيامة أليعازار أن يجعل القارئ يُدرك أنّ القيامة ليست فقط حدثًا بعيدًا عنّا يجري في نهاية الأزمنة، وإنما هي عمل حاليّ يتحقّق بالإيمان. إن المؤمن يقف في حوار مع الله هو حياةٌ مستمرة بعد الموت. وهكذا يتلاقى أخيرًا خطُّ «الحوار» المرتبط مباشرة بالله من جهة، وخطُّ التضامن البشريّ من جهة ثانية، وهما يؤلّفان فكرة الخلود بحسَب الكتاب المقدّس. الواقع أننا نلتقي اللهَ في المسيح — الإنسان؛ وفيه نلتقي أيضًا جماعة الآخرين الذين تمرُّ طريقهم الى الله بواسطته وتاليًا تتلاقى فيه. إنّ الاتجاهَ شطْرَ الله يغدو في الوقت عينه الاتجاه شطْرَ جماعةِ البشر؛ والقبول بهذه الشّراكة فقط هو السيرُ في اتّجاهِ الله، لأنْ لا أثرَ لله خارج المسيح وتاليًا خارج بنية التّاريخ البشريّ ومصيره الجمَاعيّ.

إنّ ذلك يلقي الأضواء أيضًا على مسألة كثيرًا ما أثارت جدلاً في زمن آباء الكنيسة ثم منذ مجيء لوثر، وهي تتناول «الحالة المتوسّطة» بين الموت والقيامة. فإنّ ذلك «الكائنَ مع المسيح» الذي انطلق من الإيمان، هو بداية حياة منبعثة مستمرّة تاليًا في العيش بعد الموت (فيل ١: ٢٣؛ كور ٥: ٨؛ ١ تيم ٥: ١٠). إنّ حياة الإيمان هي منذ البدء حياة لم يعد في مقدور الموت أن يحطّمها. إنّ فكرة رُقاد الموت التي يستعيدها باستمرار علماء اللاهوت اللوثريّون وتقدّم بها أخيرًا التعليمُ المسيحيّ الهولنديّ لا أساس لها إذًا من الصحّة إزاء العهد الجديد ولا يمكن تبريرها باستخدام متكرّر لفعل «رَقَدَ» الذي نلقاه فيه: فالعالم الروحيّ في العهد الجديد يتعارض جذريًّا وتفسيرًا كهذا ويصعب تصوّره أيضًا نظرًا الى المرحلة التي بلغها التفكيرُ حول الحياة بعد الموت في اليهوديّة المتأخّرة.

ب) خلود الإنسان في جوهره

لقد أبرزت التأملات السّابقة الى حدٍّ ما ماذا يقصد تمامًا بمغزى القِيامة في الكتاب المقدّس: فإنّ مضمون الرّسالة الأساسي ليس تصوّر إعادة الأجساد الى النفوس بعد مرحلة انتقاليّة طويلة؛ بل إنّ مغزاها أن تقول للبشر أنهم هم بالذّات سيستمرّون في العيش ليس بقواهم الخاصة بل لأنّ الله يعرفهم ويحبّهم بحيث باتوا لا إلى انقراض. وعلى نقيض مفهوم الخلود الثنائيّ كما تعبّر عنه الترسيمة اليونانيّة (جسدٌ ونفس)، تسعى صيغة الكتاب المقدّس حول الخلود بالقيامة الى توفير فكرة عن الخلود تشمل الإنسان بكامله

وترتكز على حوار: إنّ ما هو أساسيّ في الإنسان والشّخص يبقى على ما هو عليه؛ وإنّ ما ينضج خلال هذا الوجود الزمنيّ في مستوى «روحانيّة» الجسد وجسدانيّة ولَـجَها الروح، يستمرّ في الوجود بطريقة أخرى. وهذا الواقع باقٍ لأنّه يحيا في ذاكرة الله. ولما كان الإنسان نفسه يحيا وليس فقط النفس المنعزلة، إرتبطَ عنصر التضامن الجماعيّ أيضًا بالمستقبل؛ لذا، لا يكتمل مستقبل الإنسان الخاص إلّا باكتمال مستقبل البشريّة أيضًا.

وهنا تطرَح جملةَ أسئلة. والسؤالُ الأوّل يمكن أن نعبّر عنه بالآتي: ألا يصبح الخلود، والحالة هذه، مجرّدَ نعمة فما هو، في الواقع، ضرورة في جوهر الإنسان من حيث هو إنسان؟ أو، بتعبير آخر: ألا يُفضي بنا الأمرَ الى خلودٍ وَقْف على الأتقياء، وتاليًا إلى تمييز غير مقبول بالنّسبة الى المصير البشريّ؟ وفي عبارات لاهوتيّة، ألسنا نخلط هنا بين خلود الكائنِ البشريّ الطبيعيّ والهِبَة الفَوْطبيعيّة من المحبّة الأبديّة التي تمنح الانسانَ نعيمَ الآخرة؟ ألا يترتّب علينا، لكي نحافظ على طابع الإيمان بالذات البشريّ، أن نُبقَى نجزم على الخلود الطبيعيّ لأنّ بقاءً بحسَب النظرة المسيحيّة الصّرف، يدفعنا ضرورةً الى الخوارق والخرافات؟ ويمكننا الإجابة عن هذا السؤال الأخير بالإيجاب دون ما تردّد. ولكنّ هذا الأمر لا يتعارض قط ووجهة نظرنا. وحتى إذا ما انطلقنا منها ترتّب علينا أن نُثبت بوضوح أنّ ذلك الخلود الذي أسميناه «قيامةً» نظرًا الى طابعه «الحواريّ» يعودُ الى الإنسان من حيث هو إنسان والى كلّ انسان، وليس أمرًا «فَوْطبيعيًّا» يضاف ثانويًّا. ولكن، أَلا ينبغي لنا أن نذهب أبعد من ذلك ونسأل: ما الذي يجعل الإنسانَ إنسانًا؟ وما الذي يميّزه في النتيجة، الإنسانَ الانسان؟ علينا بلا ريب أن نجيب بأنّ ما يميز الإنسان، إذا ما اعتبرنا الأمور من فوقُ، هو استدعاء الله له وكونه محاورًا لله والكائن المدعو من قِبَل الله. وإذا ما اعتبرنا الأمور من تحت، فالإنسان هو ذلك الكائن الذي يمكنه أن يُعمل تفكيرَه في الله وهو منفتح على الكائن المفارق. والمسألة ليست أن نعرف هل هو يعمل تفكيره فعلاً في الله وينفتح عليه بل أن نقول إنّه أساسًا الكائن القادر على ذلك حتى اذا هو لم يتوصّل قطّ الى تحقيق هذه القدرة فعلاً لسببٍ من الأسباب.

ورُبّ قائلٍ هنا: أليس من الأسهل أن نرى علامة الإنسان الفارقة في أنّ لديه نفسًا روحانيّة خالدة؟ أجل، ولكننا نسعى بالضّبط الى إلقاء الأضواء على معنى هذا الواقع المحسوس. الأمران لا يتعارضان بل يعبّران عن الشيء عينه بمنحَيَيْن مختلفين. إنّ حيازتنا «نفسًا روحانيّةً» تعني بالضّبط أنّ الله يريدنا على الخصوص ويعرفُنا ويحبُّنا بوجهٍ خاص،

مما يعني دعوة الله الينا لنكون في حوارٍ أبديّ معه وكذلك قدرتنا على الإقرار بالله واستجابته. إنّ ما ندعوه، في لغة أكثر «جوهريّة» حيازة نفس، نعبّر عنه، في لغةٍ أقربَ الى التاريخ والحاليّة بقولنا: «أن نكونَ مُحاوري الله» وهذا لا يعني أنّ هذه الطريقة للكلام على النفس هي خاطئة (كما يزعم أحيانًا تمسّكٌ أُحاديُّ الجانب وقليلُ النقد بالكتاب المقدّس في أيّامنا هذه)؛ إنّها ضروريّة حتى من بعض النواحي للتعبير عن كلّيّةِ الموضوع هنا. على أنّه يجب اكمالُها ايضًا ما لم نقعْ مجدَّدًا في مفهوم ثنائيّ لا يُعدَّل بالنسبة الى النّظرة «الحواريّة» والشخصانيّة الخاصّة بالكتاب المقدّس.

لئن قلنا إذًا أنّ خلود الإنسان مبنيٌّ على الحوار مع الله الذي تؤمّن محبّته وحدَها أبديّته، فإننا لا نطمح الى مصير خاص مخصَّص للأتقياء بل نودّ إبراز ما يؤلّف الخلود الأساسيّ في الإنسان من حيث هو إنسان. ومن الممكن جدًّا، بحسب تأملاتنا الأخيرة، أن نتوسّع في الفكرة عينها انطلاقًا من الترسيمة «جسد – نفس» التي تقوم أهميّتها ولربما حتى ضرورتها في أنّها تبيّن الطابع الأساسيّ في خلود الإنسان، على أن تندرج دومًا في نظرة الكتاب المقدّس وتصحَّح انطلاقًا منها لتبقى في خدمة البُعْد الذي فتحه الإيمان حول مستقبل الإنسان. ويمكننا، إلى ذلك، أن نلاحظه مرّةً أُخرى أنه يستحيل، في نهاية المطاف، أن نفصل فصلاً واضحًا بين «الطبيعيّ» و«الفَوْطبيعيّ»: فالحوار الأساسيّ الذي يؤلّف الإنسانَ من حيث هو إنسان ينتقل من غير انقطاع الى حوارِ النّعمة الذي هو يسوع المسيح. وكيف يكون الأمر خلافًا لذلك ما دام المسيح هو حقًّا «آدم الجديد» والتحقيق الفعليّ لذلك الحنينِ اللانهائيّ الذي ينطلق من أوّلِ آدمٍ وبكلمةٍ، من الإنسان بالذّات؟

ج) مسألةُ قيامةِ الجسد

لم نبلغْ بعدُ نهاية مطاف أسئلتنا. فهل من قيامة لجسدٍ أم أنّ الكل يقتصر على مجرّد طريقة للتعبير عن خلود الشخص. هذا هو السؤال المتبقّي لنا. وليس بالسؤال الجديد؛ فلقد أَرْهَق الكورنثيّون بولس الرسّول بأسئلة مماثلة كما يشهد بذلك الفصل الخامس عشر من رسالته الأُولى إليهم؛ وهو يسعى إلى الإجابة في حدود الممكن في ما يتعلّق بميدانٍ يتجاوز إمكانات خيالنا وتجربتنا. وإنّ كثيرًا من الصور مما استخدمها بولس قد أمست غريبة عنا؛ ولكنّ إجابته المجملة ما زالت أعمق ما قيل واكثر جرأة وأوفر إقناعًا من هذا القبيل.

لننطلقْ من الآية ٥٠ التي تبدو لي بمكانة مدخل الى الكلّ: «بيد أنّي أؤكّد، أيّها الإخوة، أنّ اللحمَ والدمَ لا يستطيعان أن يرثا ملكوت الله، ولا الفساد أن يرث عدم الفساد». يبدو أنّ هذه الجملة تحتل في نصّنا المكان نفسه الذي تحتلّه الآية ٦٣ في الفّصل السّادس، وهو فصل الإنجيل بحسب يوحنّا المتعلّق بسرّ القربان المقدّس. وهذان النصّان، المختلفان جدًّا، ظاهريًّا، هما أكثر تحالفًا مما يبدو للوهلة الأولى. فبعدما يشدّد يوحنّا بقوة على وجود الجسدِ والدم الحقيقيّ في يسوع من خلال سرّ القربان المقدّس، يقول: «الروح هو الذي يُحيي، وأمّا الجسد فلا يَفيد شيئًا». في نصَّيْ يوحنّا وبولس تطوير للواقعيّة المسيحيّة في ما هو من «الجسد». فيوحنّا يبرز واقعيّة الأسرار أي واقعيّة قيامة يسوع و«جسده» الذي يُعطانا بفضل القيامة. والمقصودُ، لدى بولس، واقعيّة قيامة «الجسد» وقيامة المسيحيّين، والخلاصُ الذي يتحقّق لنا فيها. بيد أن في الفصلين المشارِ إليهما أيضًا ما يقابل الواقعيّة المحض زمنية والشبْه طبيعيّة، وهو الواقعيّة المسيحيّة التي تتجاوز الطبيعيّة لأنّها واقعيّة الروّح القدس.

إن لفظة «جسد» لا يسعها هنا أن تكون ترجمةً أمينة للمصطلَح الكتابيّ اليونانيّ. وهكذا، إنّ «σῶμα» تعني جسدًا وإنّما أيضًا الشّخص. ومن شأن هذا الـ «σῶμα» أن يكون الـ «σάρξ» ، أي الجسد في وضعه الأرضيّ التاريخيّ، الخاضعِ للقوانين الفيزيوكيميائيّة؛ ولكن، قد يكون أيضًا الـ «πνεῦμα» — أي ما تنبغي ترجمتُه عندها بـ «الروّح» على ما جاء في المعاجم؛ مما يعني في الواقع أنّ الشخص الذي يبدو الآن في جسد محسوس وخاضع للقوانين الفيزيوكيميائيّة، قد يبرز من جديد، نهائيًّا، على وجه كائن يتجاوز الطبيعيَّ. في لغة بولس، لا تعارض بين «جسد» و«روح»، وإنّما ثمّةَ تعارض بين «جسد من لحْم» و«جسد بحسب الروح». ونحن لن نسعى الى إيضاح المسائل التاريخيّة والفلسفيّة المعقَّدة التي تطرَح هنا. على أن ثمّةَ أمرًا واضحًا هو ان يوحنّا (٦: ٥٣) وبولس (١ كور ١٥: ٥٠) يوضحان أن «قيامة الجسد» هي قيامةُ البشر وليس فقط قيامة الأجساد. وهكذا، تبدو وجهة نظر بولس الرّسول، المعتبرة في إطار الفكر الحديث، أقلّ سذاجة بكثير من التّفكير اللاهوتيّ اللاحق بمناقشاته الدقيقة حول إمكان قيام أجساد أبديّة. إنّ بولس لا يبشِّر بقيامة الأجساد بل بقيامة الأشخاص، وليس ذلك بترميم للـ «أجساد التي هي من لحم» أعني تركيبًا بيولوجيًّا يعلن أنه مستحيل («ولا الفساد أن يرث عدم الفساد»)، بل بحسب طريقةٍ جديدة في حياةٍ منبعثة بالقيامة، وهي طريقة جسَّدها ربُّنا مقدَّمًا.

ولكن، أليس من علاقة البتّة للقيامة بالمادّة؟ وهل يغدو «اليوم الأخير» من غير هدف إذا ما أتتنا الحياة في استمرارٍ بدعوةٍ من الله؟ سبق لنا أن أجبنا، في الواقع، عن هذا السؤال الأخير بأفكارنا حول عودةِ المسيح. وإذا كان الكون من صميم التّاريخ ومثّلت المادّة مرحلة في تاريخ الروح، فليس ثمة تجاور حياديّ وأبديّ بين المادّة والرّوح وإنما «تعقيد» نهائيّ يجد العالم فيه نهايته ووحدته. ثمة ترابط نهائي بين المادّة والروح يجد فيه مصير الإنسان والعالم إنجازًا له حتى إذا تعذّر علينا اليوم تحديدُ كيفيّة ذاك التّرابط. هناك إذًا «يوم أخير» يجد فيه مصيرُ كلّ إنسان إنجازًا له لأن مصيرَ الإنسانيّة كلِّها قد أُنجزَ.

إنّ هدف المسيحيّ ليس نعيمًا خاصًّا بل كُلّيًّا. إنّه يؤمن بيسوع المسيح ومن أجل ذلك يؤمن بمستقبل العالم وليس فقط بمستقبله الشّخصيّ. وهو يعلم أنّ ذاك المستقبل يتجاوز ما يمكنه تحقيقه بنفسه. ويعلم أنّ ثمّة معنى مطلقًا يعجز عن إسقاطه. فهل يترتّب عليه، من أجل ذلك، أن يبقى مكتوف اليدين؟ إنّه، على نقيض ذلك، يعرف أنّ ثمة معنى مطلقًا في مقدوره وعليه أن يُسهم، في غبطة وشجاعة، في صناعة التاريخ، حتى إذا ما ساوره شعورٌ، من وجهة نظره المحدودة، بأنّ كلّ ذلك يبقى شأنَ عملِ سيزيفْ وأن نشاطَ المرء يقتصر على دَفْع صخرةِ مصيرِ البشر الى فوقُ مكررًا المحاولات دومًا من جيل الى جيل، ليراها تنحدر مجدّدًا وعلى الدوام الى الأسفل فتجعل جميع الجهود السابقة من قبيل العدم. إنّ المؤمن يعرف أنّ تاريخنا «يتقدّم» الى نقطة وليس إعادة مستمرّة. والمؤمن يعرف أنّ التّاريخ لا يشبه قماشة بينيلوب التي تُحاك دومًا من جديد لتعود فتنحلّ. قد يُعاني المسيحيّ هو أيضًا أهوال الخوف حيال عدم الجدوى والأباطيل وهي الهاجسُ الذي استمدّ منه عالم ما قبل المسيح صُوَرَه المؤثّرة نتيجة خوف المرءِ حَيال عدم فاعليّة النّشاط البشريّ. ولكن المسيحيّ يسمع، وسط هاجسه، صوت الواقع المحرِّر: «لتطِبْ نفوسُكم، إنّي قد غَلبتُ العالم» (يو ١٦ :٣٣). إنّ العالم الجديد المشار إليه في إطار أورشليم النهائيّة، يختتم الكتاب المقدّس، وليس هو وهمًا بل يقين نتقدّم اليه في إيماننا. ثَـمّـةَ خلاص للعالم: هذا هو التأكيدُ الذي يحمله المسيحيّ والذي يُعطي اليوم أيضًا قيمة الإيمان المسيحيّ كلَّها.

الحواشي

(١) راجع ج. راتسنجر، تاريخ الخلاص والاخرويّات، «Heilsgeschichte und Eschatologie» في: *Theologie im Wandel* (Tübinger Festschrift) ميونيخ، ١٩٦٧، ص ٦٨-٨٩

(٢) راجع المقال الكبير الذي دبّجه هـ.أُ. فن بالتّزار «Casta meretrix» في: Sponsa Verbi إيتزيدِلن، ١٩٦١، ص ٢٠٣ – ٣٠٥؛ كذلك: هـ. ريدلِنجِر Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters ميونيخ، ١٩٥٨.

(٣) راجع هـ. دُه لوباك، تأملات في الكنيسة، باريس، ١٩٥٣. ص ٢٤١ – ٢٧١.

(٤) كاتّنبوش، الجزء الثاني، ٩١٩ – ونلقى أيضًا هناك في الصفحات ٩١٧ – ٩٢٧، تاريخ ولوج لفظة «كاثوليكي» في الـ Apostolicum وتاريخ اللفظة عمومًا؛ – راجع أيضًا ف. بينيرت، حول صفة الكنيسة الثالثة Um das dritte Kirchenattribut جزآن، إسّن، ١٩٦٤.

(٥) عرضتُ، حول مسألة «الكنيسة والكنائس» المطروحة هنا، رأيي في: ج. راتسنجر، المجمع في سبيله *Das Konzil auf dem Weg*، كولونيا، ١٩٦٤، ص ٤٨-٧١.

مُعْجَمُ الأعْلاَم

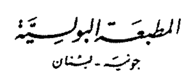
أ. آدم	Adam, A.
ب. ألتانر	Altaner, B.
س. اندرسين	Andresen, C.
انسلم	Anselm v. C.
ابوليناريس اللاّذقي	Apollinaris v. Laodicea
ارسطاطاليس	Aristoteles
اريوس	Arius
هـ. اسموسين	Asmussen, H.
اغوسطينوس	Augustinus
ف. بادر	Baader, F.v.
هـ. باخت	Bacht, H.
ل. باك	Baeck, L.
هـ. أ. بلتازار	Balthasar, H.U.v.
ك. بارت	Barth, K.
أ. ف. باور	Bauer, A.V.
ف. باور	Bauer, W.
ف. ك. باور	Baur, F. Chr.
ف. بينرث	Beinert, W.
ف. بايسنر	Beissner, F.
أ. بنز	Benz,E.
ج. برنانوس	Bernanos, G.
أ. بتجي	Bethge, E.
ي. باتس	Betz, J.
ن. بوهر	Bohr, N.
بونافنتورا	Bonaventura
د. بونهوفر	Bonhoeffer, D.
ب. بوتّي	Botte, B.
هـ. بروان	Braun, H.
ن. بروكس	Brox, N.
أ. برونر	Brunner, A.
إ. برونر	Brunner, E.
ل. برونشفيغ	Brunschvicg, L.
بروبر	Buber, M.
ر. بولتمان	Bultmann, R.
أ. كامو	Camus, A.
هـ. كازيل	Cazelles, H.
شيشرون	Cicero

س. سيرني – ليما	Cirne-Lima, C.
ب. كلوديل	Claudel, P.
كليمونضوس المنحول	Clemens (Ps. -)
أ. كومب	Combes, A.
أ. كونت	Comte, A.
إ. كونغار	Congar, Y.
ف. كوزين	Cousin, V.
هـ. كوكس	Cox, H.
أُ. كولمان	Cullmann, O.
ي. أ. كوتّات	Cuttat, J.A.
ج. دانيلو	Daniélou, J.
دانتي	Dante
أً. درلب	Darlap
داروين	Darwin, Ch.
ل. ديسّ	Deiss, L.
أ. دمبف	Dempf, A.
ديكارت	Descartes
ف. ديسّاور	Dessauer, Ph.
هـ. دومبوا	Dombois, J.
ي. دورمان	Dörmann, J.
ج. ل. دوستي	Dosetti, G.L.
أ.أ. ارهردت	Ehrhardt, A.
ي.ف. ايخندورف	Eichendorff, J.
ف. إيخرودت	Eichrodt, W.
أ. اينشتين	Einstein, A.
أُ. ايسفلدت	Eissfeldt, O.
ي. هـ. إيمينغهوس	Emminghaus, J.H.
ابيكور	Epikur
ل. ايفلي	Evely, L.
ي.أ. فيشر	Fischer, J.A.
ج. ده فرين	Fraine, J. de
هـ. فراير	Freyer, H.
ج. فريدريخ	Friedrich, G.
هـ. فريس	Fries, H.
ر.ر. غايس	Geis, R.R.
غيسلمان	Geiselmann, J.R.
ي. ده غيلينك	Ghellinck, J.
ف. غوغارتين	Gogarten, F.
ي. غوندا	Gonda, J.
أ. غريلماير	Grillmeier, A.
ر. غوارديني	Guardini, R.
هـ. هاغ	Haag, H.
ب. هاكر	Hacker, P.
أً. هان	Hahn, A.
ف. هان	Hahn, F.
أً. هارناك	Harnack, A.v.
ف. هارتليب	Hartlieb, W. v.
ج. هازينهيتل	Hasenhüttl, G.
هيغل	Hegel, G.W.F.
م. هيدغر	Heidegger, M.
هـ. هيسّي	Hesse, H.
ايبوليت	Hippolyt
ف. هولدرلين	Hölderlin, F.
اغناطيوس الانطاكي	Ignatius v.A.
ب.ف. ايمشوت	Imschoot, P. van
إ. يعقوب	Jacob, E.
ج. جينز	Jeans, J.

ي. يريمياس	Jeremias, J.
ف.ج. يونغر	Jünger, F.G.
إ. كانط	Kant, I.
إ. كازيمان	Käsemann, E.
ف. كاتنبوش	Kattenbusch, F.
ج.ن.د. كيلي	Kelly, J.N.D.
ف. كيرن	Kern, W.
س. كيركغارد	Kierkegaard, S.
ج. كيتل	Kittel, G.
ف. كونيغ	König, F.
هـ.ي. كرواس	Kraus, H.J.
ب. كوهن	Kuhn, P.
ف.ج. كوميل	Kümmel, W.G.
م. لاروس	Laros, M.
ر. لورانتين	Laurentin, R.
فان دير لوف	Leeuw, van der
ك. لوفيت	Löwith, K.
هـ. ده لوباك	Lubac, H. de
لوكريسيوس	Lukrez
م. لوثر	Luther, M.
ج. مرسال	Marcel, G.
ماريوس فيكتورينوس	Marius Victorinus
ر. مارلي	Marlé, R.
ف.ف. مارتيتس	Martitz, W.v.
ك. ماركس	Marx, K.
مكسيموس المعترف	Maximus Confessor
ي.ب. متس	Metz, J.B.
هـ. ماير	Meyer, H.
ي.أ. موهلر	Möhler, J.A.
ي. مولتمان	Moltmann, J.
م. موري	Morée, M.
إ. مونييه	Mounier, E.
ج. مورو	Mouroux, J.
ي. نويمان	Neumann, J.
ي. نوينر	Neuner, J.
ف. نيتشه	Nietzeche, F.
اوريجنوس	Origenes
ف. باننبرغ	Pannenberg, W.
ب. باسكال	Pascal, B
بولس الخامس	Paul, V.
ج. بدرسن	Pedersen, J.
إ. بترسون	Peterson, E.
افلاطون	Platon
افلوطين	Plotin
ف.هـ. بول	Pol, W.H. van de
ج. كواستين	Quasten, J.
ج.ف. راد	Rad, G.v.
هـ. راهنر	Rahner, H.
ك. راهنر	Rahner, K.
ج. راتسنجر	Ratzinger, J.
ب. ريغامي	Régamey, P.
ت. ريندتورف	Rendtorff, T.
هـ. ريدلنغر	Riedlinger, H.
ه.ف. روبنسون	Robinson, H.W.
سان سيران	Saint-Cyran
ج.ب. سارتر	Sartre, J.P.

مُعْجَمُ المفَـاهِيم

القسم الأوّل


المطبعة البولسية
جونيه - لبنان

سلسلة

الفكر المسيحي بين الأمس واليوم

تضمّ هذه السلسلة مجموعة من المؤلّفات القديمة والحديثة، معرّبة أو موضوعة مباشرة بالعربيّة، لكبار المفكّرين واللاهوتيّين القدماء والمعاصرين، تبحث في مختلف أبعاد الإيمان المسيحيّ، وتفسّر مختلف مواضيع العقيدة المسيحيّة تفسيرًا يتلاءم ومقتضيات العصر ويجيب على الأسئلة التي طرحها الفكر الإنسانيّ على مدى العصور.

١ – الأب أغناطيوس ديك: **الله حياتنا**.

٢ – الأب سليم (المطران كيرلّس) بسترس: **اللاهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر**.
الجزء ١: الله الخالق – الشرّ والخطيئة الأصليّة – يسوع المسيح.

٣ – **الجزء ٢**: الروح القدس – النعمة – الكنيسة.

٤ – **الجزء ٣**: الأسرار – الحياة الأبديّة.

٥ – القدّيس يوحنّا الدمشقيّ: **المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسيّ**، عرّبه عن النص اليونانيّ الأرشمندريت أدريانوس شكّور، ق.ب.

٦ – الإكسرخوس جوزف نصرالله: **«منصور بنُ سرجون» المعروف بالقدّيس يوحنا الدمشقيّ: عصره، حياته، مؤلّفاته**. عرّبه بتصرّف عن النص الفرنسيّ الأرشمندريت أنطون هبّي.

٧ – ج. – م. – ر. تيّار: **أسقف رومة**. نقله إلى العربيّة الأب جورج خوّام البولسيّ.

٨ – بول إفدوكيموف: **الروح القدس في التراث الأرثوذكسيّ**. عرّبه عن النصّ الفرنسيّ المطران الياس نجمه، وقدّم له المطران جورج خضر.

٩ – **سفر المحبّة**. نقله إلى العربيّة الأب جورج خوّام البولسيّ.
الجزء ١: الفاتيكان – الفنار (١٩٥٨ – ١٩٧٠).

١٠ – **الجزء ٢**: الفاتيكان – الفنار (١٩٧١ –).

١١ – **خطيب الكنيسة الأعظم، القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم**: حياته وبعضٌ من مواعظه، ترجمها آباء مخلّصيون. عُني بكتابته وجمعه وتنظيمه الأب الياس كويتر المخلّصي.

١٢ – **القدّيس باسيليوس الكبير**: حياته. أبحاثٌ عنه. مواعظه. عني بكتابته وجمعه وتنظيمه الأب الياس كويتر المخلصيّ.

١٣ – المطران كيرلّس سليم بسترس: **اللاهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر. الجزء ٤**: مريم العذراء أمّ ربّنا يسوع المسيح.

١٤ – المطرانان يوسف ريّا وكيرلّس بسترس: **التجسُّد فيض المحبّة**.

منشورات المكتبة البولسيّة